کتابخا[redacted]دس

اسم کتاب قوانین الأصول ۶/۲

مصنف میرزا ابو القاسم محقق قمی

مؤلف

خطی نستعلیق ۲۲ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۰۷

جزء کتب اصول .... شماره ....

شماره عمومی ۱۰۲۲۷ شماره قبض ....

واقف حاج شیخ محمد باقر ... تاریخ وقف ۱۳۴۹

طول ۳۱ عرض ۱۹

باز بین شد

غ۱۲[redacted]

۶۱

کتاب قوانین [illegible]

[illegible]

طلاب [illegible]

فاز بین شد
۶۱۳۵۴

کتابخانه ۲ آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا بمتابعة اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم خلفاء آل الرسول صلى الله عليه وآله عليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة منقادة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الافكار وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباحث المبادي الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين هدانا الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فالتقطت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الورقات على ترتيبه واضفت ما يناسب من فوائد زوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت في شيء منها على خلاف المعهود في مصنفات القوم فهو لاجل [illegible] مع عدم اقتضاء المقام الا بذلك فلتقرب بما ناسب في ذلك المقام بجعل الزوائد اما مقدمة للاصل او خاتمة او نحو ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب [illegible] وليس فيه باس [illegible] هذا الشأن وتونس في البيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب العصا او كرجل التفرقة [illegible] مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر الاولين بيقين ومحتوى لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات السابقين فان وجدته بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فالحمد لله على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشيء من القواعد اللغوية وا[illegible]

ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم لا باعتبار معناه الاضافي ومرتبته العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصل جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على

معان كثيرة منها الاربعة المتقدمة اولى في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والانسب هنا ارادة اللغوي ليشتمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان و بالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وهذا احسن مما هو مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من الادلة وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستدراك الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظ وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب منشؤ كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر بالبال ان مراد صاحب الاحكام عبارة عن ثبوتها من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن اثباتها المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاهل الملة ولاهل الاسلام احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله وحرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وفيه ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يتبين في ذلك العلم وقد يتبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه من تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف فقها لا ولا العلم الحاصل منها على محصل من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن علم الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقيد الحكم بقطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه انما حصل عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو انه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هكذا افاده القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو انه كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فلا ذكر الا فراع التمسك باضافة الادلة وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم والا فنقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا للعلم بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب متابعته ولكونه حجة عليه

ره الجاز الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكره ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من
ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فدل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على
ثبوت الحكم لكل شيء اجمالا لكن الى التفصيل وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب
من العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقه الى ما ذكرته احد من العلماء فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ظنية الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية ونفس الامرية
فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه عليه السلام حكما للعلم برجحانه
ليس حكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه واما ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي
قطعية الحكم وذلك لا يتمشى الا على التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد
استعماله في الحدود ومنها ان المراد بالعلم وجوب العمل ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد
بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيه [illegible] في علم بعض المسائل بالدليل
والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام عن الادلة
ولا ينافي ذلك ما ترى من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على حمل العلم على الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر [illegible]
سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف
بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على حمل العلم على اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات
اليقينية وبناء على حمله على الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم
سبك مجازين في مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك
على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بجامع وجوب العمل كما ان في الصورة المسبوقة
كان استعارة بجامع رجحان الحصول او في ذلك [illegible] وارادة اللازم ثم ترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك
بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوه واما على ما اخترناه في الوجه الاول
فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط
بعض المسائل كما عن الاكثر كما هو الحق او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول

٣

وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجية ظن المتجزي كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد
المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيدفع الاشكال في افراده
من جهة ان المراد في التعريف عبارة عما يجب العمل به فذلك خارج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على اخراجه ايضا بانه لم يثبت كون
ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه وهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة
والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيه داخل في السنة والا فيه داخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه جزئي وما لا
يمنع فكلي فان تساوى صدقه في جميع الافراد فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فقد يتصفان
بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل
بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير ملحوظة في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها عنها ابدا عن تلك
الموارد وهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة
الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له
خاصا فتشبه الحروف لمشابهتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد وخاصة
ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع
كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا ابدا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ
والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ
متباينة سواء توافق المعاني ام تفارقت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان
وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر
ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له الا ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الا في [illegible] كما
من عدم جهة المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من
المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الآخر
فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف
بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل بالاشتراك في خصوص الموارد الجزئية وان جعل الوضع المستقل بواحد

فهو حقيقة والباقية مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فليدخل المجاز المشهور كما سيجيء

ومنقول ان كان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله للمناسبة وصار الى

حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا الكل في الاسماء واما الافعال والحروف

فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتعيينها كما في نطقت الحال ولكون لهم عندنا هذا الجنب المراد واما الهيئة فقد يتصف

الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب

ولا بد ان يعلمك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا باعتبار ذلك فلاحظ ولا تغفل

قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة والا فهو مجاز والحقيقة بحسب الواضع وفي منع الرفع استعمال

اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له

الا حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقابلة واعلم ان

المجاز المشهور المعتد اول في السنتهم المعتبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يتبادر منه المعنى بقرينة

الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ويجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار

في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيّنا **قانون** اعلم ان الجاهل بالاصطلاح لغة اذا

اراد معرفة حقائق الفاظهم ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني

خلاف موضوعه **والثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة

اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية

ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الذي الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم

لهذا المعنى وينقض الى الاشتغال الآتي فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة

الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام

في الغلبة وعدمها وتفاوت القرائن في خفائها ووضوحها والظهور فذهب كل الاشتقاق في دعوى التبادر من الجانبين بالاصطلاح المذكور فقد يكون

عنده امر هذه والاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الفاقد التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا او لذلك

او جبوا الاستقراء في الموارد والاستعمال ليزول هذه الاحتمال في الاشتباه والخطأ لعدم استقراء الوسع في الاستقراء واما تأسيس الاوهام

واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف ان كان هو من اهل العرف لكثرة تطرق الاحتمالات

ومن غيره لعلاقة معه

٤

الاحتمالات وغلبة مزاولة المعنى الحقيقي من الاستعمالات مع ما سيجيء من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم

ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما اشتبه عليه الامر من جهة الادلة العقلية

التي قد يثبت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة

وضع اللفظ في لغتهم كما هو الحق بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان الفهم

المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون

علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال

او يغلب ثم ان الامر فيه اما بحيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه

يصير به حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا ومنه في التبادر كما نقضنا عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة

الشهرة وبسببها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليين في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة

المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ

مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هو الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بيّنا لك سابقا لا مجال للتوهم

ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة

او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل

العدم لا يثبت الا الحكم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحكم بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول

واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام

العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونه حقيقة مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا

في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وتنبيه على ما ذكرنا ان التبادر علامة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة

المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي لا يفهم منه

المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بمجرد الاصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح

فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى مهجورة في الاول فما الفرق بينها وبين الثاني فهو المشهور ايضا

معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك لان المراد فلان اصبح الحقيقة متوقفا على القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي

فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان الفهم حيوان المفترس من الاسد

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

موقوف على فقدان ترى مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بها شفاهها كما يتصف فيه مرتل
على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة
غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف ذلك منا بالاشتراك ولا يقطع بكونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى
ان صاحب المعالم ره مع انه صير الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة الشياع وصيرورته
لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب فرجحه فان الرجل … كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا
عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما …
وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من خارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر
المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ
بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال
في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح
لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين
في الباصرة او في الينبوع او في الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها
من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا
يجوز الحقيقة الا على كونها حقيقة فتأمل فيه واستقم وبالله التوفيق … فتأمل … كونه تبادر الغير علامة للمجاز الثاني صحة
السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب وعدمها في اصطلاح لا ينافي الا على
كون اللفظ مجازا وحقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها
مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز … في نفس الامر … مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه
لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية … في الاستعمال الحقيقي فالتقييد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر
وقد اورد على ذلك استلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية
ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو مجاز لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض
المعاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا في البليد نعم لو قلنا ان قولنا صحة سلب الحقائق علامة المجاز …
جزئية كما … فلا يلزم الا اعتبار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالجملة كما سنذكره وعلى هذا انهم لم يكتفوا

ل

في الجملة فهو انما ثبت كونه مجازا بالقرينة السليمة لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل وانت الدور فيه
ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد كالكاتب بالقوة ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يتوجه الا اعتبار الدور لكنه
لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالجملة كما سنذكره وعلى هذا فانهم لم يكتفوا في جانب المجاز الا بالموجبة الجزئية ونقول ان صحة سلب بعض
الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالجملة وقد اجاب عنهم بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم
ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور
لا يمكن دفعه في جانب الحقيقة بعدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد في مع
امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الحقائق
هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي … ارادة الحقيقة فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لان
المجازات قد تتعدد ونفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز المفروض الظاهر ارادة تعيين … المجاز
لا مطلقة مع ان له ايضا ان يقول بعد معرفة المعنى المجازي بعلاقته للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة
فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عند الاعتبار وانما يتخلف ذلك باعتبار حيثيات وقيود
اجيب ايضا بان المراد بسلب ما يتعرف في اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذا عرفت ذلك فانه يصح عرفا
ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس رجلا … وفيه ان ذلك تجريد وتغيير لعبارة ولا
يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا
او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا
مع التعيين او من جملة ما يفهم عرفا عند الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون

المستعمل فيه مجازا ايضا يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الاطلاع على العرف فاذا السلب علم كونه حقيقة لكم يكون المستعمل فيه مجازا لان
احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة تثبت
المجازية وفيه انه مناف لما قالوا من ان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونها سببا للعلم بالمجازية او الحقيقة
لا جزء سبب ومع ذلك انه انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في دفع الاشكال
وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة
المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد
فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين في معنى الذهب مثلا يصح فيها سلب معنى الباصرة الباكية بعد فرض ان الما
فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية
ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان مما يقضيه كون الميزان معنى مجازيا الى العلم بالعلاقة
قلت هذا الوارد في كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف
فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع
اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا
لكونه حقيقة بالنسبة اليه اذ الاصل عدمه فما علم ان له حقيقة ثم علم الحقيقة مطلقا سواء كان علم نفس الحقيقة بالتعيين او بالاجمال
فان علم ان له معنى واحدا حقيقيا كما هو كذلك في الحمار فيثبت مجازيته مطلقا وهو خارج عما نحن فيه وان لم يعلم الا كذا وعلم
التعدد فيثبت مجازيته بالنسبة الى ما علم سلبه عنه والباقي مشكوك فيه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي
فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المجاز فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك
المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف
معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور فكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ
مشتركا فضلا عن ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز وكما مر ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة
الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل
فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا

٦

مصداق ما علم كونه موضوعا له او كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع
من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في الحمأة انه هل هو فرد من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة
هل دخل فيها ام لا فنجبر بصحة السلب وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد
فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد الاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات يثبت له المبدأ
فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا في هذا الفاسق وكذا لك اسئل موضوع لطلب شيء من شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا
واسئل عمرا والى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فنسبة السؤال مجازا الى الشيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل
الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة الا
ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن
والفاضل والسخي والمتجوز وكذا المعنى الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين
المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة
في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف
اللسان في مجاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في الالفاظ الشرعية
المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينه وذهب جماعة الى اشتراط النقل احتجاجا لوجهين احدهما انه
لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب ليس بعربي والقرآن
مشتمل على المجازات فلو لم تكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القائل
وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انتفاء العربية فيما لم ينقل شخصه عن العرب
بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله
على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم لزوم كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القرآن
لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها لتبادر المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض
فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الطويل وجب الطويلين للنبات

والشبكة للعبيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والثاني باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك
بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بخصوصه **اقول** الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما يتحقق فيه من الملزوم
الى اللازم فلا بد من علاقة واضحة يجب الانتقال ولذلك عبروا بان الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا
حصلت القرينة على عدم ارادته ينتقل الى اللازم كالشجاعة للاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجبن او البخر ونحوها
وكذلك الحال في المشبه به فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز
في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد
ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والجبل لان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو الشبه في
في حصول الطول مع تقاربها في الثقل وهو غير موجود في الجبل ونحوها وهكذا الحال في المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون
بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والعصيد فان المجاورة فيها اتفاقية ليست
من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا
خفية عرفا وليس من ظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا بالسببية والمسببية نعم التربية والرئاسة والمرؤوسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس مجوزا الا في
جزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار
وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة لم ... في النوع يراد بها حاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها ويده بان
الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لا يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من الشبابة والسببية والمجاورة
ونحوها لا انه يحصل الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون
الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض
بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق على الله تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها
موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل
والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء **اقول** والقارورة منقولة وقد

وقد ترك المعنى الاول والثاني من الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يعتبر فيه
ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز حينئذ يعتبر فيما حصل فيه الرخصة وهو
مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع فهو غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال
الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاصل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك الحال في النخلة والجبل
ان ربي ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال
اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك وهكذا اطراد الاسد
لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت
نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فلا اشكال في
استعمال اللفظ في ايهما بلا قرينة فلا مناص عن حمله على الحقيقة لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا كلام
لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى واحد لم نعلم وضعه له فذهب بعضهم الى كونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا
كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم فالمشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال
على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني ووضع اليه بعض المتاخرين
لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فقد دفعه الظن الحاصل من الاصل
والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فيمنع الاول ولا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز
خيرا من الاشتراك فيتجوز ويترتب على ذلك لزوم استعمال اللفظ في مجازات بلا حقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالتوقف
وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه متصور على وجهين الاول ان نعلم
لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم نعلم انه موضوع لهذا المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون
المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا فلا نعرف فيه الموضوع له اصلا
لا معينا ولا غير معين وعلى هذا ترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الثاني
ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لا نعرف فيه اصلا والثاني ان نعلم الموضوع له الحقيقي لكن
وهو متصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى آخر ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره

وذلك لجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا ان نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة قادمة واستعملت فيها

ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم بعينها في ذا الكلمة الثالث رجع على ليلة النصف من شعبان مثلا او

ليلة الاحد والعشرين من رمضان مثلا فمعنى كلهم مجرد ذلك الاطلاق انتهى الموضوع له اللفظ او نقال ان الاستعمال اعم

من الحقيقة او نقيض ان يكون الاطلاق عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا اذا لم يكن من باب

التنصيص في عمل الاثر من بيان الموضوع له كما لو اظهر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول

افرائه ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو نعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء وبرهم السيد وقال يتحقق لزم

القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقدمة وهو كما ترى ان نحن انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او لكن ونعلم ان له معنى اخر

حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك

في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة

فيكون مشتركا ام لا مثلا انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام

فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم فرضا انها في معانيها الحقيقية واذا اطلقت على

صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علاقة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع

والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف

لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها

حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة

على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على ان ضمان الاول والتوقف في اصل الحقيقة حتى يظهر المراد منها

بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ورد ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر بالخمر فلا ينزح في تعيين المراد مع علمنا بان المسكر المتخذ

من العنب خمر حقيقة فنردد الامر بين ان يكون المراد من الفقاع مثل الخمر في حرمته فيكون مجازا فلا يثبت جميع الاحكام الحقيقية

فيه لينزح عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر او القراة بمعنى ان الخمر هو الاسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع

في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا

فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد

في قولهم اذا استعمل لفظ في معنى او معان على ذا او ان المراد بالمعاني على ذا او ان الاول انما يتم بالنظر الى الوجوه الاول

8

الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن وهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجاز فيه مسلم انما النزاع في ان له

حقيقة ام لا وذلك لانا في العقول بصير ورتها حقيقة عرفية فيه تعالى وحيث حققنا ظهر لك انه لا منافات بين قول

المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك

واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هنا

يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد

الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كالمسلم

كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب والمتنازع كونه حقيقة في الندب ايضا لا حجب الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل

على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال ولا يوجب الاستعمال الا التوقف

لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل حينئذ والذين يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فقصر

لا تختلط عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض الغفلات منها ما وقع عن صاحب المدارك رحمه الله قال في مسوحات البئر

واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر لا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا

الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز

خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وان

خبر بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه وان

نظر جمهور على ما هو في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لان كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل مستندا لهم

هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة

ان ليس ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه

والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الظاهرة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله

عليه السلام الطواف بالبيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر

يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر منه حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم

ارادة معنى اخر من اللفظ في المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه

الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو والا احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يحمل

في نعل ... مع الحال

على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخلة لقصد الموضوع له المتجددة الطارية
له لاجل سبب او داع الى رجحه فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض احوال الحقيقة عند دوران اللفظ بين
بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض او التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنهما
كان لهما مزية خصوصية واعتبار افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحات على الاخر مثل ان
المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح
من المجاز من حيث ابعديته عن الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد وفي نقل الاراوان
المشترك يطلع منه لكل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين المتعاقب
ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك
اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال فيه بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه
في المشترك وان الاضمار او جزء وهو من حسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز
ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول
متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز والمجاز ارجح
من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل
على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وغيرها مما يكثر منها النظر
والاكثر منها ربما شابهها والاستحسان في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل نظر المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب
المزية الحاصلة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل الكلام على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل
فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب
المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك والمجمل للاصولي اهم ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيلزم
ان حكمته تقتضي ذكر الاتم والاحسن قلنا لا يدري ما يقتضيه الا نفسه نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر الامر بذلك
دخل بما وافقه مقتضى المقام والخلو عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يتحلى بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات
مختلفة وما هذا شأنه من كلامهم ليس مزية ما دخل في بيان الاحكام الشرعية التي هي محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فيمنع حجية
هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة

الغلبة فكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل ندرتها معلومة فعلى هذا التقديم
على الاشتراك والنقل بين ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا وتقديم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب الا ان حجية مثل هذا الظن فيتوقف على ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور التي تقول الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان الوضع المجازي وضع ثانوي وكما يكتفي في
المعنى المجازي بالقراين المعهودة المعروفة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز او مشترك او منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم
الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا الظن في الفقه وبالجملة فلا مناص عن العمل
في الظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر في تتبع تضاعيف الاحكام
الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وارشدك الى ذلك لا موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في سوق
المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام قال لا بأس بالصلوة في فراء اليماني
وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا
فلاحظ **فائدة** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا يخلو اما يجب
على حقيقة اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص غيره او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي العام
ان وجد احدهما بعينه امارة عدم النقل فان وجد واحد منها والا فهو ان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة بالاستعمال امارتها او القرينة المعينة
للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما وان كان المعنى العرفي هو العرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة
الشرعية والاظهر المشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت
الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم كما حكي ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل
وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني هم من يتشرع بشرعنا فيها كان اسماء عامية صار حقائق
في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص
غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها في زمانه هذه
مع القرينة وكثر استعماله فيها لان استغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يبلغ الوضع الثانوي في كلامه باحد الوجهين وكان استعماله فيها
بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة وان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال
التشاجر بينهم في الاستدلال والكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء

فيه وفي الحكم مدارك الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا
تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر
هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتكلم وهذا بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفاعل من اللغوي وتبادر في ذهنه ما دل على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة لا يلزم كونه منه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وتجاوز بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر بالنسبة الى
الشارع للاجل ان المتشرع بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل الوضع غير معلوم بعين وضع الشارع
وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من جهة وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان
في نفي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة
والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقائق في صدر الاسلام بل يمكن ان يقال انها كانت حقائق في هذه المعاني
قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين
عليهما السلام مما لا ينبغي التشريع فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة
فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهم السلام ايضا محل تأمل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين
في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الثاني وعليه فلا يفيد ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر
بعد الاشتهار في هذه المعاني الا ان يستفسر عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيتوقف صدوره قبله ويتحقق
ارادة المعاني الجديدة وختفي القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فلنرجع الى التفصيل
ذكرنا وليتأمل ولنتتبع لئلا يختلط الامر والله العالم ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع
لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة
في الدعاء وكونه مقرونا بالركوع والسجود خارج عن المسمى وكذلك في غيره من العبادات ولا حقيقة جديدة ولا مجاز ومفسده ان لا يكون المعنى مصيبا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل
هذا القائل نفى التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في ابطال جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط
وعدمه ويأتي ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعاتها
فان كان من قبيل المعاملات غير مخترعة بل اتى على العرف واللغة والتجارة كالبيع والاجارة ونحوهما وكذلك كل لفظ استعمل في
كلام الشارع لافادة الحكم اولا وكذا بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة

كالصلوة والغسل ونحوهما وهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فرجح فيها ايضا الى اللغة
والعرف كالمعاملات لانه لم يعتبر كونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من الزوائد فان قلنا بحدوث الماهيات
الجديدة من جانب الشارع واحداثها فتصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول
العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان
بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم التركيب جديدة فالمكلف به هو المعنى اللغوي والاتيان في
والزائد امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الزوائد باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل
بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة
اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة
الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشبهها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر
للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على الظهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل
يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان
بما يوجب اليقين لحصول الماهية فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات
اسامي للصحيحة او للاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يتفرع في ثبوت الحقيقة المتشرعة
ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في ان مراد الشارع من اطلاق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة هل هو الصحيحة
او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد
من العلم بالصحة وفيما اذا شك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف
الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول متفرع على القول الثاني ايضا
فلعله مبني على ان المركب اسم لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء له
وفيه انه مبني على التعويل على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى
ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل رأسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة
امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا
للامتثال للامر بالماهية من حيث الامر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لو صحت احداهما ان نقول اذا وضع الشارع اسما

لهذه المركبات او يستعمل فيما يناسبه فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة
ولكن لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الزائد والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية
مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة
للماهية مع اجتماع الشرائط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسم للصحيحة انها اسم للماهية الجامعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة اي
من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسم للاعم انها اسم لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي الغير الملحوظ الزائدة على هذه
الحيثية وعدمها ولكن مدار الاول يقول بان الحق مثلا اسم للاركان المخصوصة على كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة من الحدث
والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معًا وان لا يقول بانها اسم للصلوة بدون شرائط اصلا بل انها الشرائط
ولا مع الشرائط كي يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شي لصحة الماهية ودعى القول بكونها اسما للصحيحة اي جامعة لشرائط الصحة فلا بد
من العلم بحصول الموضوع في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الاعم فوضعها لنفس الاجزاء
المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبالعلم بشرائطها وما يقال ان
الذي يظهر الشك في الشرطية لا يوجب الشك في المهية معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشرط هل يتوقف
عليه صحته ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء
المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب منه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة
للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيح ويرجع الكلام وضعها
لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم
عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراه من صلى ونقص شيئا
في احد التشهدين مثلا او لم يقرأ السورة في احد الركعتين فبر المنذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع و
مامورا بها فكونها مصداق الاسم شي وكونها مامورا ومطلوبا بالحصين بها امتثال شي آخر اذ لابد في الامتثال مضافا الى صدق
الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد
صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شي للصلوة ولم يعلم فساده بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم للمقصود وعلى القول بكونها
اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تامية الاجزاء وجامعية لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها
وغيرها من شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي كونها اسما للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب

١١

الذي على المعلم في وصحته بدون اكثر ما علم في ديارنا وتبادر القدر المشترك منها فيلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة لزوم القول بالاشتراك للصلوة القاصر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شي وللحاضر شي آخر وكذلك الذي كان
والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الكثيرة وجزئيات مسائل النسيان والشك
في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شي من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة
ماهية واحدة مع ان الصلوة شي والصلوة مع الغسل والوقت والستر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك القضاء والصلوة بالتلبس
بها فالظاهر ان لكل شي منها شيئا اخر ولا دخل في اشتراط شي لشي اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسما للاعم اتفاق
الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا
ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك تعذر كونه على الاعم ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان في الحنث
في الصلوة بمقدار الركوع كما لو اخذ شيئا من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بل يثبت الحب من الفرا انه قد ركع فلا يوجب
بطلان الصلوة من اجل زيادة الركوع فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم
من الصحيح واحتجوا ايضا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال
في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل في خصوص الاوامر لان الامر لا يتعلق الا بالصحيح
وهذا انما هو لعدم الحضار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيح وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه
السلام لا صلوة الا بطهور فمن وجوه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام
لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان المقرر المسلم في امثالها الحقيقة انما
هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه التراكيب التي نفي الذات موجود فيها فالمجاز فليس المراد فيها الا
نفي صفة من صفاته لا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها ففيها شك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه في خصوص الصلوة لا تمام ولو سلمنا
يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسما للصحيحة بحيث يمكن ارادة نفي الذات بمجرده وانتفاء شرط من
شروطها ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذا التركيب عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تنبه له الا
هذا النحو في مباحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وهو ذلك ليس
لان الاصل الحمل على الحقيقة بعد امكانها فهذا بدلان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة الحمل هذه
العبادة على معناه الحقيقة القديمة التي نقلها لا اتفقوا على حملها على نفي الذات ومكن في نقول حيث هذه العبادة

نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يكفي اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فنمنع فيه لبيان الظاهر كما في مثل

قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيح بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور

الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضى ذلك خرج عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقى الباقي فبهذا يقول بان

مثل قوله عم لا صلوة الا بطهور مما كان النفي المنفي مدة خارج عن سياق النظائر ردا على مقتضى الاصل فلا يبين ذلك

خلاف الاتفاق فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث

لاثبات نفي الاجمال بما في الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيح في العبادات والاتفاق ان كون هذه منافية

لسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسما للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل واما نقول ايضا التسليم

ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى اذ لو

حصل الطهور والفاتحة للصلوة وتركنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة لا يفيد الحديث نفي كون الصلوة التي فيها

صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة

والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول

فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل

في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده انه يكتفي بمسمى الصحة في الحنث فيما لو حلف على ترك الصلوة

مثلا في مكان مكروه فيحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الالفاظ المطلوبات

الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا خلاف

زمن مثل كونها علامة الاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان كان المراد في الاطلاق

اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة وشيوعها فيهم في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء

وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فنمنع تخصيص الحقيقة بالحج وبالتفصيل ذكر في الامر بالمضي لا يجعل اللفظ حقيقة فيه فظاهر ان

الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقبل بل لا انكار لكثيرا ما يفيد ما يفيد ذلك وما ورد

الكثيرة في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس الصلوة

والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من

الظاهر والواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من التحقيق انه عبادة هو كالاركان له كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحـ

تحقيق هو

الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعل اسما للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء

بالتسمية بالاعم كما يستفاد من التسمية عرفية وان كان المبني شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة

الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والنسبة بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال

الحيض وادعى ان التسمية واثبات الثمرة هنا قد حصل بالجيب واحد بل نذكر به الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا

يصح اذ ان فيه ان الاركان المخصوصة التي هي جامع لجميع الشرائط وكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها في

هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله عم لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم

فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في

قوله انه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذره وعهده او حلفه

عليه هو قصد الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فعقد ذا من عدم الصحة الا نفي الذات فلو نذر احد ان يعطي الكتب

في وقت خاص في الغالب يكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر احد ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرأ نذره

باعطاء من علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما اذا جهل بالخصوص من جهة نفي الاثر لعدم الموافقة للمصلي او من جهة نفي الحكم للاختلاف

في المسلم من اهل الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف

ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا من تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة

كالمنهي في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى ما يظهر به ان الخلاف في المعاملات ايضا

يؤيده كونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او حمام مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم

على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد

وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيح على مقتضى مذهبهم فيحكم بصحتها وبعدم تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم

الصلوة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل وكذا

المعاملات ايضا ان قلنا به لانه النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسما للصحيح ان

عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه او صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة

لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا اراد ان ينذر شيئا للمصلي رجلا صالحا

يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه ممن يغتسل غسل الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء ويرى بطلان الصلوة بدون ذلك

الصلاة قد يكون رأيه أو رأي مجتهده الصحة والمفروض أن المعتبر في وقت الأذان على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الأمر بنفسه وكذلك
ملاحظة غيره من الاختلافات في الأجزاء وسائر الشرائط ولا ريب أن الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يتعين على المجهول الحال
على مدعي فقد المسلم على الصحة وما نقيضها الآن من الإلزام بهذه التخصيصات والتدقيقات ولتعطون في ظاهره الوفاء وليس ذلك
إلا لكونها اسما للأعم ولعله لأجل ذلك لا يمكن الحكم بفساد الإعمار ولا الأعمار عن مذهب الإمام في جزئيات مسائل الصلاة مثل أن
من يعتقد وجوب السورة أو نية بها أو وجوب القنوت أو ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم إذا علم المأموم فلا يصح الاقتداء
فيما يعتقده باطلا مثل لو ترك الإمام السورة أو نحو ذلك فالمأموم يعلم بطلانه لا يجوز الاقتداء ويصح صلوته لأنه أتم بمن يحكم بصحة صلاته
شرعا ولهم القدر الثابت من المنع هو علم بطلانها وإن كانت هي عنده الإمام فليس من الأمر جهة كفايتها للصلاة فالمأموم يعلم بطلانها
على مذهبه لأنه لا يصح الاقتداء حينئذ لأنه صحيح على مذهبه بنفس الكلام في بيان بعض ما أشار إليه الشهيد ره وهو أمور الأول أنه يستفاد
منه أن الحقائق الشرعية كما ثبتت في العبادات ثبتت في المعاملات أيضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو
ضعيف وعلى هذا فيمكن على طريقة أنه وسائر العقود على تلبية للماهيات الجعلية أيضا والثاني أن الخلاف في كون الألفاظ أسامي للصحيحة
أو الأعم لا يختص بمثل الصلاة والصوم بل يجري في سائر العقود أيضا وهو أيضا كذلك قال المحقق الأردبيلي في كتاب الأيمان إطلاق العقد ينصرف
إلى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وغيره ذلك من العقود حكاه وقال الشهيد الثاني إنه عقد البيع وغيره
من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيها كمبادرة المعنى إلى الذهن من إطلاق قولهم باع
فلان داره وغيره ومن ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا
بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة انتهى ويمكن
حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أن الظاهر والغالب في المطلقين إرادة الصحيح فينصرف إليه لأن اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف
إلى غيره لكونه مجازا وأما ما ذكره الشارح ره في دعوى التبادر فإن أراد ما ذكرنا فلا ينفعه وإن أراد كونه المعنى الحقيقي ففيه
المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفاسد في صورة الإقرار أيضا لما ذكرنا كتفا به وأما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق عنده لأنا
لا ننكر كونها حقيقة إنما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته وأما قوله وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة فإن أراد
أن التقسيم أعم من الحقيقة في تقسيم المعنى فإطلاق المقسم عليه أعم من تعميم اللفظ والمعنى ففيه أن المتبادر من التقسيم هو تعميم المفهوم والمعنى لا مطلق
على اللفظ ولو كان مجازا وإن أراد أن الدليل إنما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلابد أن يراد من المقسم معنى مجازي
يشملهما فهو مع أنه لا يساعده ظاهر كلامه أول الكلام الثالث أن الدخول في العقد على وجه الصحة تكليف في كونه صحيحا أقوال الأظهر

والأظهر عدم الاكتفاء في الدخول على وجه الصحيح غير الإتيان بالفعل الصحيح والمفروض له التكليف إنما وقع على الإتيان في الصلوة
والصيام ليس من باب القرآن المجيد وضعه للمجموع والكلام المنزل على سيد الأنام بل المتحقق في ضمن كل من الأبعاض بعد استعماله للمجموع
وعلى ما ذكره يلزم الحنث وإن لم يتمها فاسدا أيضا وهو كما ترى بل يرضى الأبعاض على المختار أيضا بل يمكن أن يقال بأنه يحصل الحنث
على المختار لو أتمه فاسدا أيضا لما عرفت ولما ذكرناه في توجيه كلامه ره ونوافقه من إرادة الصحيح في أمثال ذلك وإن بنى على المختار
إذا عرفت هذا فاعلم أن الظاهر أنه لا إشكال في جواز إجراء أصل العدم في ماهية العبادات كنفي الأحكام والمعاملات بل الأظهر
أنه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الأوائل والأواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء وأما ما نراه كثيرا في كلماتهم
من التمسك بالاحتياط واستدعاء شغل الذمة فهو مبني على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه والتمسك بالدليل
به في خلاف الاشتهار فقد يتمسك بالإجماع وطريقة الاحتياط في إثبات أصل الحكم كالتمسك به في وجوب أصل صلوة العيدين خلافا
للشافعي وفي مسألة المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك وأما استدلالهم بالأصل في ماهية العبادات فهو فوق الإحصاء وكيف كان
فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد إذا وافقنا الدليل فكيف وجل الأصحاب إن لم نقل كلهم متفقون في عدم
التوقف فيه بالأصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول إن من اليقينيات أنا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله
من الأحكام والشرائع والعبادات وكما أن سبيل القطع بمعرفة الأحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات
وكما يمكن أن يقال التكليف بالعبادة أمر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك
وسائر الأحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال إلا بإتيانها كما وردت وكما أن انسداد باب العلم مع بقاء التكليف
بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الأحكام بعد التفحص والتجسس عن الأدلة وحصول الظن بسبب حجية
الدليل عن المعارضات أو بسبب أصالة عدم معارض فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك
بالأصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الأحكام وتحقيق الكلام في ذلك مستقصى في مباحث
التخصيص وفي مباحث الاجتهاد والتقليد فنقول إنه لا مانع من إجراء أصالة العدم في إثبات ماهية العبادات كنفس الأحكام
إذ لو قيل إن المانع هو أن اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لأصالة العدم إذ لابد في تحصيل يقين شغل الذمة من تحصيل اليقين بالبراءة
فمثله موجود في الأحكام أيضا فإن اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الأحكام التي علم إجمالا بالضرورة في دين محمد صلى الله عليه وآله
قاطع ولذلك اشترطوا في إجراء أصل البراءة وأصالة العدم في الأحكام الشرعية الفحص عن الأدلة أولا فحتى نعلم عن حال المكلف
لجهة مثل أحكام الإرث والنفقة فبعد البحث والفحص وعدم وجدان دليل الوجوب نقول الأصل عدم الوجوب والأصل عدم معارض آخر

يترجح عنده ما ظهر عليه من ادلة الاستصحاب ولكن ذلك فيه ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما
نتفحص من حكم المعدود بعد استقراء الوسع نسترجع الى اصل البراءة واصل العدم في عموم ما يدل على خلاف ما اهملناه وظنناه
من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا
الينا من سلف الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من
الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا من جملة الواجبات كما ذهب اليه بعض
الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب مع تعارضهما وتساقطهما فنبقى احتمال الكون
لاحتمال ثبوت دليل اخر يدل عليه فلم يجوز لنا نفيه باصل العدم واما عدم الوجوب فانه يفيد الظن بعد ملاحظة العدم و
يحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين فلنا نمنع في نفس الحكم
مع انا نقول لم يثبت لكم انقطاع اصل البراءة الا بقدر وعدم اشتغال الذمة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه
راس من قال لا يحكم التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا في المعلوم كان
اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل في الاحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم
هذا الحكم وثبوت حكم اخر وكما صح انا اذا اثبتنا مع كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم والماهية العبادة
هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هو هذه مثل صحيحة حماد الواردة في
بيان اداب الصلوة ونحوها في تصحيحه يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكر
امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصالة العدم مطلقا سواء حصل لنا ظن من جهة ضم ان هذا هو الماهية او حصل الظن
من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نعلم حينئذ
فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا يسع لنا اثبات مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من
العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر
يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة في ضمنها ففيه ان هذا
ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج في الماهية جزء لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست اجزاء لماهية
العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء كالجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة
الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر انه ترك الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيها

فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسألة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي ما وافق
ما اعتقده دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عندهم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف في محل النزاع دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان
دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد خصمه وقد يكون الغلط في نفس الامر من جهة خصمه لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل
بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل خصمه فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال
ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع
يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع وتأمل هذا القول لوجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل
يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب في
نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه
ففيه مع ان من المحقق في محله كالسبزواري ... حجية الاستصحاب مطلقا ... في نفس الحكم الشرعي ان يكون
الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء فلا يستصحب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة
هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية الا بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه
على المعترض انه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب
فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نقل ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب
وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم
كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود يرجح لكنه كون غير العبادة المطلوبة بحيث كونه مجعولا هو الاصل دون الاخر
ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة
المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال
الذمة اليقيني مقتضى اليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام
اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة ان لم ينقطع الا بقدر
ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ونحو
وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا

فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي تحمل عليه لكونه اقرب مجازاته
واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لعدم ترابط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما
للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيقتصر فيه المعاملات في جواز الاكتفاء
بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا بانه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسماء
للصحيحة او للاعم فلان غاية ما يثبت من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة
عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان
دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ارادته تصور ذلك
المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى
عرف المتشرعة وان الشارع انما يناسب تمايز المعاني عن مالا في جميع الوجوه يجب ان يكون تصورها بالكنه شرطا في كونها مرادا من
اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول انا اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى اصطلاح المتشرعة
او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هو من صنفه من المخترعات
مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام في صحيح
عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايها قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له
فردا له مثل ان نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير
غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في كلام السيد في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب لكن فيه هو المقام الثاني لا
المقام الاول فذكرنا ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين
في الفاظ العبادات اذ الحقيقة المتشرعة ثابتة لما هو عليها عند الشارع فان كانت عنده اسامي للصحيحة فكذلك عند المتشرعة
وان كانت للاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم الانضباط عنده اذ وقد بينا سابقا
ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اقر بها عقلا والمعيار هو العرف مع ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما نحن فيه
فائدة تحقيق الحقيقة العرفية لا يبعد ان يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية صرفة كغيرها من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعي والتسمية ليست
بشرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المخترعة
من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا في ان الشك والتوقف في

في المعنى العرفي للغسل فيعتبر فيه من في العصر للثياب وفي غيره من مهيات الاخرى وغيره كصب الماء المضاف وفيه كثرة المطلق
وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكذا يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف
وغالبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا
المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة
للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم
فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والقراءة
والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا او في كون السورة ايضا جزءا لها ام لا ومن هو مشروط بشرط لها
افرادها لانا اذا علمنا مدخلية شيء في ذلك ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات
وهذا غير ما نحن فيه لما ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة
ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال وليس نظرنا من فرق بينهما الا ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها
وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة معتبرة في الركوع شرط في صحة الركوع في قوة قولنا
يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار
الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشعار
والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما
الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرط وواجب ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن
في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منهما ينتفي المركب وجعل لها في الواجبات احكام اخر فليتامل تذنيبان
الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما ثبت به حاصل في الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه وضع لهذا
المعنى الذي اصطلح انما هو لاجل تفهيم المكلفين الذي يخاطبهم فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم
يحصل به كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كما لا يبعد وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه كما في الذي لا يختص به بل بطائفة
طائفة من قوم مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلام
مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيما نقل وتحقيق الرجوع الى القرائن
في رجحان ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء باعتبار قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وناكح

الصلوة كافر وكذا اذا ركب الحج وكذا ذلك فالظاهر ان المراد منه المشترك في الكل الا في وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على
التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بالتوقف وهما في الكلام الثاني يغني لو كان المشبه به حكم شرعي والا
فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا

قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف
على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين
اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال احتراز عما اعتبار الاستعمال في الحقيقة والتعيين انما هو لاخراج المجاز
فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن
الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المدلولين المدلول عليها اجمالا لا لتفهيم
الدلالة فان الدلالة فيه على الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من القرينة ان المعنى الحقيقي
غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يخفى انه ليس من نفسه لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال
ان المجاز انما يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الجهتان لا اقول ان مدلول
المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام الحاجبي بل هو واحد معين عند المتكلم غير معين
عند المخاطب بل اقول ان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما تعيين الاخر فهو لا يخرج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب عن الاستعمال
فالمعتبر مطلق تحدث في اصطلاح التخاطب ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فالمجاز وقد يستغنى عن باعتبار الحيثية كما اشرنا
في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد عندهم ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كليا او جزئيا حقيقيا فمقتضى الحكمة في الوضع
ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع في وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان
في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة
اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح بان اضع ذلك اللفظ
لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معنى آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يتصور ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع
مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى
في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد
يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود في رجل انه هو الموضوع له جزء حقيقي

حقيقي وان كان قد يكون كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحقيقيتين انما هو من ملاحظة انفراده مع الغير
وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد
لا بشرط الانفراد ولا بشرط لا الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسمية ولدك هل تجد من نفسك الرخصة
بان تقول انه وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما
هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه ولما كان المعنى الحقيقي
توقيفيا لا يجوز التعدي في غير ما علم وضع الواضع له وفيما لا يعلم يكون في غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال
اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** ان المعنى المجازي كالحقيقي في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة
من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا و
ان الرخصة في اي نوع حصل ولكن مع انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ حصل الرخصة في كليها
وهذه الرخصة ليست بنص من العرب والتصريح منهم بل يحصل لنا من استقرائهم لانه الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز
او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فلا يجوز التعدي الرخصة من نفسها او الحكم
بالتجويز فيما لم نطلع عليه من جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا في جزئيات
الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك
فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز التعدي
الى القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدناهم يستعملون
اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس
في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة
منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا واما تجاوز المعاني ذات المستعملة وحدانا غالبا ولم يحصل لنا
العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط

لحصول العلم او الظن الراجح الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان المتفقان في الاسم فيكون حقيقة
في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر
منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمين بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي فمعنى
مجي زيدان المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيده ما ذكرنا ويؤكده انه لو كفانا بمجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع
لزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او الشهر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هنا قرينة
اخرى لان التثنية للتنويع لا للفردين من نوع بعد والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من
النكرة المنفية المقيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة اذ الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع
حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون والواو والنون
مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يراد بها الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف
الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو
المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد
تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله
حرف النفي اذا مهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في مجموع المعاني من حيث
المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل وان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينها الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي
ومنها استعماله في المعنى المجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف
في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلان شرائط استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل ان يكون الجزء مما ينتفي بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كالرقبة في الانسان وهو منتف فيما نحن فيه
واما الثاني فهو محل النزاع وقيل فيه اقوال ثالثها انه جائز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون
على اقوال ثالثها انه مجاز في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي التفصيل اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية
ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والوحدة فاستعماله في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم
الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد ان يحمل على معنى
مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل واريد كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة

المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر فيه مما ذكرنا في المقدمات ان
ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو جيد بالنسبة الى موارد استعمالات
العرب واما في التثنية والجمع فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين
في اللفظ او الاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما المجاز
فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والمعنى به
فان الالف والنون ونحوهما لا يستفاد منهما الا في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان
منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها غير الاستعمال الحقيقي
الماهية الواحدة وتنزيلا الالف والنون ونحوهما الا الفردين منها او اكثر وفي استعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون
مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منهما المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون
الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا ان صح ما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع فيه ويكون من قبيل عموم الاشتراك
اللهم الا ان يقال مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية اي ضم والتعدد اي ضم اثنين
من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستندا الى وضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ بجعله فيستعمل اللفظ الموضوع
لافادة الفردين او الافراد من جهة في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما شبيهين بالفردين من
ماهية معينة والعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى اي من تشبيه الاشتراك اللفظي
بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا كما المجازية اذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز الذي هو عموم الاشتراك
فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفينا لثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه
مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة ثم لا يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة في تعيين الثمرة اي صحة في الفرق بين
قول المتكلم والاشارة في الواجب التخييري لان مورد الحكم من الفردين على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ولم اقف
على من فصل المذهب الذي ذكرته في جواز التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي
جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع وكذا التخلف الذي
ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة او مجازا قال بالعموم فان الظاهر

عنه التجرد عن القراين فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان
الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم شيء اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي
اعني غاية الخضوع او حيث ذلك من باب عموم الاشتراك او سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك
مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في ارادة
الجميع عند التجرد عن القراين اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج
من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد
والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما في المفردات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع
حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبناء على الوحدة جزء عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وقد
ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد للمعنى في الارادة كما
حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا اليه سابقا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة
هو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المستفاد منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا
وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والجواب عن المفرد مر
والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات
وقد عرفت ما في المثبت من الجواب عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا
ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو الحقيقي
فيلزم التناقض اذ يكون حينئذ له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا
وحده وبالعكس والمتوقف في استعماله في المعاني الثلثة والجواب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني بتمامها لكل واحد منها منفردا بل نفس المراد
مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس حقيقة لا في المعنيين ومنه خاصة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

ما ذكرنا قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد
منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقرب
المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المشترك ان نفس وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف
فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية
الا في وقت تدرك به بسبب عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يصح ليستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة المعاندة
(في الهامش: ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد عثرت على هذا الاستدلال صح)
للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومن طرد هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي منفردا واما عن حكم ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعين ان من قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد
ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وبين فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان
ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة
عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول
لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي والمجاز بحيث يكون كل
منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا
عدمه فيصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل الاول بطلانه ويمكن دفعه بان ذلك مناقشة
لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه لا بعد في
عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا اقول
الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت وارادتها الانسان غير معلوم لاجتماعها مع الكل ولا
بالذات بل هي معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمجرد القصد به لانه الالتزام او تضمنها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه
كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذا والدلالة ذكرنا في
نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشرع هو الاستعمال بقصد الاستعمال فيما يستتبعه ويلتزم به كالكفر وقد يعترض في المقام
بان النزاع انما في هذا المقام انما هو في جواز استعمال اللفظ الموضوع له وغيره معا لا وليس يلزم في كل ما يستعمل في غير الموضوع له ان
يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية لا الحقيقي والمجازي فالكناية
ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة

لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع
جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا شبهة الا القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي
لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض
اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له وغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين للمحقق التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فلان محل البحث فيما نحن فيه وجود القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وفيه نظر اذ ان اريد بقيام القرينة
المانعة قيامها بالمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة
مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها تلك
الارادة واما بالنظر الى الارادة المعنى الاخر فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا
بارادة على حدة بالاعتبار بين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام المحقق العلوي وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب
دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل
واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هذا ارادتان متعاددتان
فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلام علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة
معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي في الاستعمال الواحد وانما هو لاجل الاستعمال لا لاجل المعنى والارادة فما يقال واحتج من قال
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه
مما تقدم ولعل نظره الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه ودفعه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون
مجازا ايضا ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه
والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فعلوا من المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي
حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز هنا انما هو الحقيقة ح من جهتين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا
اردنا معنى

١٧

وارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعاند ه فيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط
قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون
مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن مجازات الاخر الا ان يقوم
قرينة على المراد ة بعضها كما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين كما في المشترك ايضا واما
فكيف يتم ارادة المعنيين معا من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر واضح قانون
المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فيما تلبس بالمبدا دون ما وجد المبدا فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم
حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا اتفاقي كما ادعاه جماعة وحمازه فيما لم يتلبس
بعد سواء اريد به ذلك الاطلاق على من تلبس بالمبدا في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه او باعتبار
ادله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة مثلا اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب
في قولنا زيد ضارب غدا منافي لدعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه
المبدا عند الاطلاق للفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدا في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى
من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدا او انقضى قبل زمان النطق فيعتبر المعنى الى زمان النطق وما ذكرناه احسن
ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان
زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما
لم يتلبس بعد بالمبدا ايضا فتامل وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدا بعلاقة ما كان عليه وثانيهما
استعماله فيما حصل له المبدا في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار العدم والحدوث والبقاء والزوال
والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا
المشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة
وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها مجازات من الحق كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة
وفرقوا بين ما كان المبدا من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ونحوه فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان
المبدا احدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرا الضد الوجودي على المحل سواء

ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق
محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لوجوه **الاول** انه يتبادر الغير منه وهو
من علامة المجاز **الثاني** انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز
خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص
حقيقة اذا لم يرد منه الا من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات القوم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه
حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا وما يتبادر من بطلان ذلك ان المستدلين بكونه
حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونها في الماضي والحال وفي الاستقبال ولا يريدون
به المعنى الاعم جزما **الثالث** انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيصدق عليه حينئذ مفهوم الابيض عرفا والا لزم اجتماع المتنافيين
فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له وقد يرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من شرط بقاء المبدء
هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين **الرابع** انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث
والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة
المعهودة بل هو اعم من الجميع فلمعنا ... ولا دلالة على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل
الا انهم انهم يعرفون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة فيخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك
وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران
باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو معتقد
الوضع الثانوي وهو بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى في الوضع
الثانوي والتبادر منه حينئذ انما هو الحال فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر منه المتلبس وحاصله
ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كما هو جواب بعضهم فلا يقال للهواء المنقضي عنه الماء انه ماء حقيقة ومراده من
النسبة اعم من الخبرية العرفية او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن
الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي
وهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك ساشتري ماء صافيا وكذلك
الحال في ... كقولك اشتريت عبدا او حرا او ساشتري حرا فانه حقيقة وان كان ما ساشتري لم يعرض حين التكلم ... ملتبس

احتج القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما تبين سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه وخرج
من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع ...
احتج من شرط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة لامتناعه فيها لانها شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم
والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من تكلم وهو مشتغل به ولو عرض له انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس
او ازيد بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان واحتج من شرط البقاء مطلقا ونفى دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان لا يكون اطلاق
المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق به حاصل فيه انه حال النوم وان لم يكن
حاصلا في المدركة وحجة من فصل الاشتراط بالطرو على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحلو على
باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون الاكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني
بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه انه
لو اشترط في المحكوم عليه ايضا لزم عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وان سرق وان زنى قطعا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا وسارقا حال الاطلاق بل المتبادر اتصافه في احد الازمنة الثلثة
ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول
ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء
في الجملة بمعنى المعنى العام الماضي او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال
والخصوصية في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية
محل الاتفاق فيه وان كان محكوما عليه فتوجيهه حقيقة في القدر المشترك ايضا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة
للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لا يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان
تلك الخطابات لا يثبت الا حكم التكليف واما عموم التكليف فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره مع انا نقول على ما حققنا موضع
النزاع من عدم مدخلية الزمان ايضا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان
متلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد زوال الانقضاء وان طال المدة لان اجزاء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلة
تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة حرفة

وصنعة مثل الخياطة والنجارة والبناء ونحوها وقد يكون لفظ المشتق للحال والملكة والحرفة والكاتب والمعلم والمتلبس وعدم التلبس يتفاوت
في كل منها فالذي يعتبر به التلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض
مع قصد الرجوع فلو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ولم يصدق عليه من لم يتلبس ومن اعرض
وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرأ الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف
فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات القارة والملكة
فالمعتبر فيه نفس الذات وقد اشتبه على بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار
الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم تكن الذات معرضا عن
المبدأ او راغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون
نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه ونقول بان الالفاظ
المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات وهذه الالفاظ مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير جار في جميع مبادئها على ما فصلته
اللهم الا بتمحل وبعدما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان من جملة ثمرة النزاع من نذر ان لا يجلس تحت الشجرة
المثمرة فيتبين الثمرة في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور فيها ما يتصور للانسان
وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة ايضا كاصابة آفة ونحوها فيشبه الملكة
النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال ولكن الحال ايضا يختلف بحسب معنيين احدهما صيرورتها ذات ثمر مثل اغلب البعير والثاني المعهود
فعليك بالتأمل والتعمق في كل موضع يرد عليك **الباب الاول** في الاوامر والنواهي **وفيه مقاصد** الاول في الاوامر

قانون الامر على ما ذكره الاصوليون هو طلب فعل بالقول استعلاء ولا بد من اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة
وستسمع اليه في اواخر البحث والمراد بالطلب ما كان للتحقق بوجوب اطاعته عقلا او شرعا وقيد الطلب من العالي وما قبل بآخره
مع ذلك بين الفعل والترك وغير ذلك بعيد لعدم تبادره والمراد من الامر هنا واليه الاستعمال الاعم في الحقيقة فظهر ان من يقول
بان الامر المركب من أ م ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به من يتوقف في الاصطلاح
معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب والادعاء كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر
والآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله حيث طلب منها مراجعتها الزوج لا بل انا شافع فيكون فيه نفي كونه امرا

امر او صدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب فيكون المبدأ اعم منه
كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر فالتوقف في الاول مناسب لمعناه العرفي المشتق منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا يأخذ
الوجوب في مفهوم الامر فهو اما من يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعلي وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء
في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب
والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس
بحقيقة فيها اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما
الفعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المأمور به الحقيقي فقط وان اريد به الاعم من المأمور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان
العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين قسمي
طلبه بالتمييز من الالفاظ فالذي يطلب به على سبيل الحتم ايجابا امر والذي يطلب ندبا وارشادا وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل
الامر كقوله آمرك بكذا او انت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغيرها
يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وادواته فهو الذي جعله الاصوليون محلا للنزاع وجعلوه محل نزاع
برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام
والحتم الذي يستلزم حين المخالفة الذم والعقاب اللذين هما لازم معنى لفظ الامر حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك
او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا مثل
ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على
الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب
او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يستحق عال او جلب الفعل على المخاطب ام لا والمرجع في الاولى والثانية اذ الذي يظهر من
الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة
اذا صدرت من الداني والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم والالزام وقد يكون غير ذلك من المطالب وعلى هذا
فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا في الرتبة العالي ليفيد الوجوب
غير زائد والسؤال لا يدل على الندب فكذا الامر وفيه ان التحقيق بعد منع انحصار الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه ان النزاع
انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا بمعنى الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب

ثمّ تحسين الترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه ولو سلّم ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام تفيد الوجوب
الاصطلاحي وهذا هو مراد القائلين بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة
الاولى بان الذم لانه على الالتزام لعله يكون من جهة انها صدرت من العالي فلا نسلّم القول بالذم لانه على الالتزام لغة في السؤال ايضا ولا
يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن الساوي بل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما يجري لبعض ينبغي التأمل الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم
الجواب المذكور عن دليل القائلين بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا
كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة
فلابد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس لغة اذا ادرك كل منهم اللازم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر
فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده
تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ الامر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ونظائر الثمرة
في كون هذا اللفظ من الملتمس او السائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما
وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون
في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انه حقيقة في الندب
وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم
في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول
للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا
عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الجزمي ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كما في الماهيات المركبة
كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فنقول انا نعرف
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من
منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله عم اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة
ولمس الميت وغير ذلك مندفع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وفيه تم وكون ذلك
في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد انه ندب او واجب وذلك منه دليل ايضا غير ظاهر والى اصل الدليل قال

قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ
وكذلك استعمال الصيغة في المندوب فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدّد سبحانه مخالف الامر وحذّره عن العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو
مدلول السياق لا صيغة الخبر ليستلزم الدور ومصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي
لا المجموعي ليرد انتفاء ترك المجموع لا يثبت الا بكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لان اية الحذر تفيد العموم لا بان يكون بشرط من اوامره
ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في
ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما تدل على الوجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة والايضا لا تدل على دلالة الصيغة على
الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد به على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ كما لا يخفى ففيه
ان الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب
او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر ولهذا ترى ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب الفعل بالقول
على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي [illegible] يعبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا
ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من القائلين يعتبر فيها اللحاظ الاستعلائي في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام الأمر
الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصوليين وانها في
هذا فلا مدخلية للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما تعقّبت
عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر عرفا وصيغة افعل
كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما
فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما يكتسب دركه من الصيغ لاجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا
حقيقة في الوجوب لما دلت عليه ايضا ومما يؤيد ذلك قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم عم بالسواك
بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لابد من تعيين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة [illegible] فهذا الامر
الا على التهديد به على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من
جهة صحة ارتكاب المحذور ولا يترك في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان
الاستفهام انكاري اللوم على الترك وهو يفيد الذم والتهديد به لا يجوز الا على ترك الواجب ومنها الآية ايضا لا

رتبة على دلالة الامر على الوجوب بعد وقوعه لو ان [illegible] الّا ان يقال ان المراد بقوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المنع [illegible] التعليل
هو كون العلة معنى لفظ الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتأمل وبما يتوهم من ان الهيئة لعلها من جهة الكشف الصيغة بقرينة
حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة به فهو احتمال بعيد لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت انحصار [illegible] عرفنا مع عرف الملائكة
لان حكاية احوال كل امة للآخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم
في مجازهم وهو ظاهر وهنا نقول ايضا ان ذلك ظاهر لا يضر لان الحجة في توقف اقرار ابليس باستكباره وان معنى لفظ الامر كانت من
جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا فعلية ان الاستكبار من ابليس [illegible] على آدم
فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى معنى لفظ للحجة والعصية والحجة شرّ بها بعد من [illegible] فافهم ومنها
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اذ ذمّهم [illegible] على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر [illegible] بعيد خلاف الظاهر
وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمّهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذين هم
والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب يدفعه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما
في القانون الرابع ويعول عليه اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية
بل بعد ذلك يفيد الوجوب مع ان [illegible] بعدم كونها حقيقة في الندب وانما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما
يدل على ان اوامر [illegible] الامر في اللغة والكلام في عموم دلالته على حكم الصيغة [illegible] القول بكونه حقيقة في الطلب
مضاف الامام [illegible] في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة
او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قد ثبتناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب
مع ان المجاز لازم على ما ذكره ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز [illegible] لان المجاز على المختار تحقق
بالندب الآن بالنسبة ومن جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا [illegible] صاحب المعالم [illegible] الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل في الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ولكن قد دل على كونها حقيقة في الوجوب فقط
وجه الدلالة على الوجوب شرعا احتج بعض المعاصرين على بعض [illegible] الاوامر المطلقة من غير تكرار جاع الاوامر على ذلك والاول
مدفوع بان الظاهر ان [illegible] لا لانهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم [illegible] وضع جديد وان جاع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة في اللغة
ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه
الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد

يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل
من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة عليهم السلام وان طاعتهم
مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم [illegible] فواجب [illegible]
دلالة هذه الآيات والاخبار الدالة على عدم جواز المخالفة لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بالصيغة [illegible] مع ان الظاهر
ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلام احق بان يتبع بها من الجبت والطاغوت واشباههما كما يقيده الاتباع اعم من [illegible] كما لا يخفى وحجة
التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان العقل لا مدخل له في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والتواتر مفقود لان العادة تقتضي
بالاطلاع لمن بحث واجتهد [illegible] والجواب منع اشتراط العلم او لابد [illegible] الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من
الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ره
ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم عليهم السلام في الندب بلا قرينة حالية او لفظية والا فيفهم ارادة الندب من دليل آخر
ولم يثبت ذلك ايضا وقد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو بسبب ملاحظة الشهرة [illegible] الحقيقة
ثم الامر [illegible] اذا غلب في المجاز بحيث يعير وصار حقيقة في المعنى الثاني او مشتركا بين المعنيين وانه لا بأس به فيما نحن فيه
مع انه لم يرد به ايضا ولو سلم ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة
بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني
الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك كلها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو [illegible] وكذلك العام مع انه يقع في
التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ايضا تلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الائمة عليهم السلام
والترغيب [illegible] سبيل التسليم الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم [illegible] اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظن الحظر او توهمه
فاختلفوا القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف او التفصيل [illegible]
والاقرب كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وبه يرتفع المنع الذي ثبت للحظر ولا يدل على ذلك ايضا [illegible] مورد الاستعمال
فانك لو تتبعت وتأملتها تعين الانصاف لما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
الاغلب وهذه فائدة نفيسة [illegible] بالعقل والعرف والشرع فقد [illegible] من فوائدها من لم يصل حقيقتها وقد اشرنا اليه ايضا

[illegible]

ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الدلالة على
الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نعلم ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة
فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود
والكلام فيه فرد على هذا الدليل على نهج اخر ضعف وهو ان المقتضي موجود وهو صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو
ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه الى الضد لان الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ولانا
الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما الاستدلال
المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء مطلقا او تنزيها ثم امر به من دون كشف قرينة او
بخروجه عن حقيقة الجنس او نوع غيره والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس في الجنس الا ان الامر فيه الى الوجوب لا يراد منه الاخر
من جهة هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج من الحبس اخرج الى المكتب
خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج من الحبس والمأمور به هو خروجه ذاهبا
الى المكتب ولا يغير هذا به لا لان الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا لافادة الوجوب اما الوجوب ثابت قبل الحظر
وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم الاول وهذا ليس مما لانه اقتضاء على الوجوب قرينة وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق
بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارج لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج دليل القائلين بالتبعية لما قبل
والتوقف والجواب عنه واما القائلون بالندب فلا نظر لهم الا ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الوجوب لاجل هذا يحمل على ما
فنجيب عنه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم خصوص كونه حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف
لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر
ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه الى ... وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة
بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزيادة على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة
اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل
الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ورجح بعضهم ان يكون من قبيل الامتثال
الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الامتثال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع

النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد على الشارع دليلا على تحريمه حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه
والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القول بالمرة والماهية ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال
انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف
لنا ان الامر وسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا
كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة ففيه انا لا نسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار
مثلا وصفان للطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص
والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة
شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في موضع المنع ومقابلة القائلين بالتكرار الامر بالنهي كما مع
الطلب باطل لانه قياس في اللغة مع الفارق لان نفي الطبيعة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف الامر
والتزوج في مع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به وقولهم بانه لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض
بالحج مدفوع بانه من دليل خارج يوضح كيفية التكرار المتكرر واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام
الترك ويلزمه دوام الفعل المأمور به فيه منع الاستلزام اولا وان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل
ثانيا الا فيما هو في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع
دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام ذاكرا فانما هو تابع للامر
ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد الترك العام فيسقط المنعان الاولان لكن يجري الثالث
واحتج القائلون بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخلها مرة فقد ورد بان ذلك لعله من جهة الامتثال
بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة ثم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمه فيما بين القول بالمرة والماهية
انما هو في الاتيان بالجميع الافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المأمور بعتق رقبة
لعبيده المتعددة انتم احرار لو جاء في القول بالماهية تحصيل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني
فيها فيبتنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيتحقق المطلوب بالفرد لو اضيع انا النهي
ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا
يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويتحقق المطلوب بالفرد ايضا هذا وقد ذكرنا ان الا في النظر اما هذا

القول ايضا حصول الاثم بترك الكلام من البدع كحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في كل التكرار ولو فرض حصول المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمة فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الاقل والاكثر ومن هنا ظهر منع كون باب التخيير بين القصر والاتمام من ذلك الا في الاربع فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجبران الخلل بخلاف ما نحن فيه وليس من قبيل التسبيح والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فرد على هذا القول ايضا انه ان كان يقول بالماهية فالمرة الثانية داخلة وهكذا الى الوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين الحقيقي والمجاز على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار وكذا الوجوب للفور وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية بغير كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل باب المنصوص العلة والسببية للتكرار وكذا ايضا من النافين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا والحق ان العلية ان الحق حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما وكذا فلا ينبغي التامل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان نحمل كلها على العموم لوقوعها في كلام حكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما يجي ان شاء الله في مفهوم الوصف فلا تفيد وتعليق الحكم بها المعتبر هو العلية الثانية كما مر جوابه فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثانية بمعونة القرائن فيفيد العموم والتكرار يتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوه وكونها وضع القانون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حملها على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عنده وان صح الشك في مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعطه درهما ان دخلت الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا اشبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه بان ذلك ايضا لفهم العلية

قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة ونسب الى السيد المرتضى وبعض العامة ولا على جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بذم العبد اذا اخر الفعل عنه قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل بيئة الامر يوم القيامة على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع احتمال ان يكون الذم لعدم دلالة الامر على الفور لانه قال الف في قوله فقعوا له ساجدين بعيد التوقف مع الترتيب والفاء على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار والتقابيا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا ورد هذا الاستدلال بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر اوقات الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بالنقض بما لو صرح الامر بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير انما يلزم لو لم يحصل ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا وكذا في الواجبات الموسعة باصنافها او العمر وهو ممكن ان يقال لا يستلزم وجوبه فالامتثال لا يمكن ان ذلك منقوض بجواز التاخير وما نحن فيه من تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت فيخرج الكل من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو ثم مثل سائر الواجبات الموسعة او المضيقة باصنافها او العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين واما وجوبه فورا فليتبع الى الدليل نعم ثم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط في الصحة او في حصول الاثم وهو ثم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستفهام فان معنى النهي لجزئية مثل لا تضرب زيدا وعمرا وعالم او الالتزامية كانت طالق وهو حر فكذا الامر الجامع له بالانية الغالب وظنه يفهم في ان وردوا بانه قياس في اللغة وثبات مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لانه طلب حاصل بل الى الاستقبال وهو الوقت الاقرب الى الحال فهو غير نافع بالفور وما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال للمنع والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الآن الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت حركات المواد المستقرئة فيها اذ الفرق واضح بين حرمة عمرو وحر وبين طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك

٢ ومرة بالنقض بصيغة التصريح بجواز التاخير كلفظ
٣ وما ورد عليه ان هذا وان كان مرفع كلفظ البطلان العلاية التزام بوجوب الفور على المكلف فتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه دلالة الصيغة لعدم جواز التاخير حينئذ مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتعين الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على علمه بكونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر الازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير ليس كذلك فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز ... عدم العلم بالمنع على ما ...

[illegible]

لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من ملاحظة موارد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان محط المنزل ان كان انه حصل من الاستقراء ان الاخبارية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال او في غيره لا يجديه لانه لا انحلال في ان النسب الانشائية في الاوامر والطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معناه كذلك حيث ومدلولها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو ممنوع لانه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يحج وموقوف على كون المنفي ضعيفا في الحال المقابل للاستقبال لا في حال التلبس كما نبهنا كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن التوقف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم منه في ان معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى حدث وان نشئت فقلت نسبة الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك بضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال وهو مدرك الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لكونه الممكن المسارعة اليه وفعل المأمور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصوم والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم لما عرفت بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلابد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام المخصص والمطلق المقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب لمنافات مدلول الآية للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للمضيق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباق فان المأمور بصوم معين اذا صام لا يقال له انه سارع وفيه انه كما لا يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الآخر كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان العقد فعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفور يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان القدرة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح

ولقوله فاستبقوا الخيرات الآية صح

٢

والصحيح ما مر من ان قرينة الاوامر المطلقة المستعملة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع تأخرها من الاول على اثبات الفور لغة وعرفا بل وشرعا ان الآيتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان الاولى جاز اسناد الاسباب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فلعل الاسباب كانت كثيرة فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام وبالحسن الامر الا مع ذلك في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط شيء نفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الآمر بعض الافراد مجازا اذ الشيوع استعمال الامر في الفوري زاد ذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلاف صورة الاشتراك فانه انما لا يجوز كما اقررناه وحققناه في باب او يجوز حينئذ ان العمل بحقيقته أو المراد حصوله كما لا يخفى المنهج المار من ان معنى يستفهموا والتقييد المحتاج اليه انه لم نفق بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الاوامر في الجوار الى غير حجة فتأمل تذنيب اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا الكلام في ان معنى افعل على افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به وهذا الكلام غير مفيد الفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على قسمين منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر وردّه بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان لم تفعل فتجب التعجيل في الزمان الثاني وهكذا او منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله بان وجوب الفور انما يقتضي التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يفوت الامر بفوات ما ثبت وجوبه من الصيغة او من خارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا

فلا ولا تفريع للمسألة على ان التكليف بالموقت من قبيل تكليف واحد او تكليفين ومن ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكره
في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بان الامر لا يقتضي الفور هو الوجوب في اول الوقت لا
ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد ولكن ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدم ولا يجب التنصيص
بالموقت وثبوت وجوب الموقت بعد فوت الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا يبقى بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله في نحو
ان القضاء انما هو بفرض جديد وما ذكره لا ينافي ذلك لا ربط بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني ٢ في الوقت
تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما
يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويلزم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم
الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت في الفور مع دليل
خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين قد زعموا في حجية الزمان وعدمها وعن حجية المفهوم الملحق لكون الالفاظ ذا دلالتين
منطوقية ومفهومية متناقضتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانظر الى ما ذكر وضحنا في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف
الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته ام لا على اقوال ثالثها الفرق بين السبب فيجب دون غيره ورابعها الوجوب
في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف
الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى التعييني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات
وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذلك ينقسم باعتبار مقدماته
الى المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نعقبه
الا فرضا للبحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
فان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق
حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر ولتحقق قبح العقلاء تارك الامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط
لعدم دلالته على التقييد ويظهر من السيد المرتضى رضي الله عنه القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج دليل
الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ثم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة
اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنشرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب الفكاك
او شرط او مانع والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه

عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد
بقولهم لذاته احتراز عن مقارنته وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر حال عدم
الاول حقيقة فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع سائر العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب
والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف
على وضع الشارع ح وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب
لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء
والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة
في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل جزء
جزء من العضد ليغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب
اذا عرفت هذا فيظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مرادف للعلة التامة
او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده
كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادة اسما للصحيحة لا للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف
الاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو جعلنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا
مقدمة الوجود وايضا المقدمة اما ان يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار الفعل للواجب كالصلوة الى اكثر من
جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من
الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة منه مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورية
ههنا لا وجه له الا توضيح المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه
والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذ اصل القدرة على المباشرة
واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافي بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا
بالنسبة الى الاخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بحسب النظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك
اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات
الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ الامر وفي معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرها وان كان سياق الدليل

يتفاوت في بعض الموارد **السادسة** وجوب المقدمة المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منه في الامتثال
مما لا ريب فيه ومسكه والمراد من الوجوب الشرعي هو الامر الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا او بالجملة النزاع في ان الخطاب
هل يكون على التسطيح هيئة تكليف واحد وخطاب لشيء واحد او تكليف ذو خطابات بامور احدها الكون على الهيئة والسلم والتدرج بل درجة
درجة وغيرها ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين وغيرهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات
وفعلها **وربما يقال** ان القائلين بوجوب المقدمة ايضا لا يقولون بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر
في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان تجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة
من باب التوصلي والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب حينئذ واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت
المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب انه ذلك انما يكون من جهة كونها مطلوبة بالذات مع كونها
علة تحصيلها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من الايجاب في المقدمة فان الواجب قد يجتمع
فيه التوصلية والتوقيفية باعتبارين **ومما يؤيد** ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب بهذه لا لاجل انه امر بالشيء
على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام الحرمة من الفساد
وغيره فان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد يريدون به طلب ترك الضد كما يحقق من مراده الخطاب اجمالا وورد
التنبيه ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان متعلق **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية والدلالة اللفظية فهي اما
بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم ودلالة الالتزام تحصل من بين التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا
للافظ ايضا **واما** بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما
يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب **واما العقلية** فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي شيء آخر لكون
ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بدو ولم يستشعر به
ايضا كوجوب المقدمة على ما حققه ودلالة الاشارة على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع **ويقال** لذلك انه خطاب تبعي فخطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم بالتلازم هو العقل ولا يخفى انه
الدلالة ايضا معتبرة ومحكمة في المشرع اذا كان من احكام الوضع كالحمل المستفاد من الاثنين او من احكام الطلب **واما** الوجوب
المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطاب الاصلي
التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة فلا يحكم بكونه واجبا اصليا كونيا ولم يثبت له الا احكام الواجب

الواجب الاصلي الذي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا
نظير انقاذ الغريق الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب الغصبي ولذلك يحصل المكلف بالحرام ايضا
بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى التبعي بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الى ما يتوقف عليه الماهية في
الوجود وغاياتها **واما** القائلين بوجوب المقدمة فلا بد ان يقولوا بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقولوا بكونه مستفادا من
الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها
ثم ان ههنا شيئا اخر للاستلزام العقلي وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر
وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على نحو اثبات وجوب مطلق المقدمة **وانت خبير** بان ذلك
لا يتم الغرض وكل منهما عن الاخر بثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث
المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد
به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالاتيان
به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم
يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون
النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الاطاعة **واذا عرفت** هذا فاعلم ان المقدمة لا تخلو اما كان مقدورا للمكلف
او في الذي او فيها يقظته وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط
وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن
فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان جاء من
اعطاه الماء فيسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله في المقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور القدر
المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر
المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذا المقدور هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون
اطلاعه **نعم** انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مقدمة وان كان مقدمة فقد
المشترك بين المقدور وغير المقدور فيكفي على ذكرناه **اذا تمهد لك** هذا فنقول القول بالوجوب هو مذهب اكثر الاصوليين و

[ان اکثری قائل بوجوب المقدمه شده‌اند و جمعی ... المقدمه ... [illegible] ... العقلی]

في المنهاج

مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره
لو فقيه ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم
بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمة
الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابها بواحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما اللزوم الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتعقل بعد ملاحظة
خطاب المقدمة والنسبة بينهما ان هناك خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل
امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات كثيرة ولو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب الذم
والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب انما يقعان في نفسهما للعصيان بتركها ولا يتعقل العقل كون ترك
شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بدونه فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام
الخطاب للارادة فهما ضمنا بالتبع من باب دلالة الاشارة بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريحه الامر بعدم مطلوبيتها للزوم
التناقض ولكن لا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به لو فرض تعقله انه ربما يامر بشيء ولا يخطر بباله
المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين
ولما صح ان لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب
على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا على هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقل عن الغزالي ولعله فيه ظاهر الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجح تحت فحوى الاتيان من
بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل
احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي التكليف
لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وبان العقلاء يذمون تارك
المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى جماعة الاجماع
يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق
الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو تركه عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان
موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان بسبب المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف

رسالة على يحرر

مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا بما كان فيه ايضا صار المكلف موجبا للتكليف بالمحال لان الفعل كان
مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال
عدم المقدمة نظير تكليف الكافر بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في آخر اوقات الامكان على ما هو محقق جواز الترك
فنلتزم نفي التكليف ايضا لعدم امكان مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب التكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره
ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا بد ان ننبه عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة حتى تستظهر
الغير بالوجوب ونقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويزه الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكنا انما قررنا
هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة
وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي
ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال ان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون له منافيا
وانا وان استقصينا النظر في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نعثر على وجه معتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة
البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل ههنا ان كان مع قطع النظر
عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع
مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل لتوقف اداء ما ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التوقف بين قول المولى للعبد كن على السطح
ولا اجوز لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على تركه الكون ولا اعاقبك على
ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن
الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولم يحتج الآخرون
ضعيفة اقوالها ما ذكرنا فحجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن
السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته والخطاب الشرعي
وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا
كلف المكلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب انما يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان
يكون الايجاب بالمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب فعند وجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب

اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال اذ لا يتعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوده ان المقدور للغير ممتنع فان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك
ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور
متحقق في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر
حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى
الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وربما يقال ان النزاع
في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا
وفيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق
والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحق ان المشهور عدم دلالة الامر
بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات به لانه ما قد مر سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل
الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشبة في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق
هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب
السبب للزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو معتقد استدلال المستدل ايضا فهذا الحرج الكلام
عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول به لا انه الا وجوب السبب لا يقول به لا لانه عليه بالمطابقة
فالامر حقيقة انما يوجه هنا بالسبب مطلقا وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق تحقيق القول بتحقيق الوجوب
بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما
ان يكون الاتي بالمشروط آتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط
فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح والدليل على
الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني ان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم
الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به كتخلف كيفية المامور به بسببه وكون ما
يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء الكلام عنه في مواضع كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب
ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة من المتطهر فالاركان المقرونة مع الطهارة ح تكون

يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم ان لوقوع هذه
الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات
الاولى ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اربع
من جوانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه يعني الاتيان بالواجب بعينه
منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع و
لا اجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فيجيء ايضا لا ينفع شيئا في القول بالوجوب هناك ولا اختصاص
له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوضوء وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما المستفاد من النص عليه
هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي
ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سيجيء منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ
الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم في الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من الايجاب بنفس الواجب
وهو باق على حاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء
شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا تنافي ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به ان
كان وجوبه للغير كما هو مدلول صحيح لفظ الامر وصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به
الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب الترك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة
المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والنار بالحرام في الاناء المشتبه ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب
وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل
والاخبار المعتبرة تساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بلغ منه مقدار الجزم بارتكاب الحرام
فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب **الثالث** الظاهر ان الكلام في دلالة الامر على وجوب جزئه
كالكلام في مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التضمن الا انه منفي عليه بخصوص عنوان الوجوب كما في حكم المقدمة الخارجة
وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب لسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قال** لكن الاتيان الامر بالشيء

لا يتحقق النهي عن ضده في معه واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمأمور به
هو كل واحد من الامور الوجودية المنافية له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع
الى الاول وقد يطلق على الترك اعني عبارة عن الكف او الفعل المنافي له والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني
الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر
عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد به فرضه ضدا اذ قد اغرب بعض المحققين في انكار كونه مقدمة وقال انه
من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ
توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محل له غرضه في المقام الثاني هو شبهة الكعبي الا انه
فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فقال ان ذلك تعالى
من باب مجرد الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال
مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتحقق [illegible] غالبا بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا فوا مع انه محال
الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل
الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك
احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر والذي هو من التوقف
والظاهر ان منشأ توهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب
ان مقدمة الشيء ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه لكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم
حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام فغفل اما حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف
هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو في ما لا يتم الا به لا الاول
مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فيلغو وجوب المقدمة
مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب هذا اذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف
ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا حتى كان معتقد القول بوجوب المقدمة على ذلك قلت
علم الله بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والالزام الجبر ونهم كون الخطاب بالمقدمة [illegible] الا ان مع عدم الواجب
لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اذ لا دخل

ويمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتثال ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك
المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجوبها والواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يفيد وهذا
من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجرا احكام الواجب على تلك المقدمات صعب جدا فمن كان عليه اداء دين
مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عبادته من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب
على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمأمور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل
ومع ذلك انه غير مسلم كما سيجيء لا يبعد ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي
فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لانه
وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في
دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال وكل فعل مقارن فهو واجب لامتناع اختلاف
المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فهو واجب وذلك الفعل ايضا واجب لان ما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين
في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وقد
انه لا يرتفع الاشكال لانه نقول ح يكون احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالزنا لترك القذف
والواجب حراما كالصلاة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك
ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا
يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك
ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد الافراد الواجب المخير ايضا
اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدور وان
وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده
بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم تذكر الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير
ولكنه قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان

شيئاً خارجاً عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور الجزئية المقدورة والغير المقدورة معلقات لما لا انه تخيير بين
المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلّمنا انه تخيير فقط فلا نا باعث لكونه احد افراد المخير هذا المبنى ولكن ليس هذا
مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق في الذكرى من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلاً ومنه وانه من المقارنات الاتفاقية فقط
ففيه ما فيه اذ كثيراً ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يكفي الصارف واطلاق الكلام
في ابطال التوهم وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة. الرابع موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقاً والضد
موسعاً ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يتعين بان يفعلان اما كلاهما من حق الله
او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما موسعان او مضيقان او مختلفان في التضييق احدهما الترجيح لاحقاً
ومع سعتهما التخيير فقط واما الثالث ففي الكل الحقية التخيير فقط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع
اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا مهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده بمعنى المعنيين
وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان لبعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية
السخافة فيقتصر الكلام في بيان مذهبين الاول الاقوال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاماً لا تضمناً كما توهمه
بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزم اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه
والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلّم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وسنذكر ما سلفناه في مباحث
دلالة الصيغة على الوجوب تحقيقه هنا فالصيغة تدل عليه التزاماً بيّناً بالمعنى الاخص والقول بالعدم منقول عن البهائي وبعض الافاضل
محتجاً بان الامر قد يكون غافلاً فلا يتحقق النهي وفيه ان تعقله مطلقاً ولو اجمالاً تم وهو يكفي ولذلك قلنا يكون اللزوم بيناً بالمعنى الاعم
مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في الضد العام اقوى
فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني في عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمشهور بين من تأخر منه الالتزام
اللفظية ومنهم من يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لغوية لنا ازل النبي عن المسجد على الا نعدّ وعدمه باحد من الدلالات
الثلث اما المطابقة فقط وكذا التضمن وقدم ما يمكن لك ابطاله بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف
كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضاً كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايضاً غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور
الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصداً حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة
الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد

لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعاً بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول
اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما هو ثمرة الاشارة اليه واحتج المدعون للدلالة
اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
واللوم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه اولاً منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق
من ان متعلق ترك الفعل ايضاً مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا احتياج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك الاموري
عن المدحنية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد
الخاصة سلّمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما تقرر ولا يفيد القدر المسلم في الكف ايضاً هو ذلك والذي هو مراد
الاصوليين هو حكم الاصالة لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام
العقلي بان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس في محط النزاع في الاول ان ترك الضد
مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجباً فيكون فعله حراماً وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد
من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعاً وهو لا ينفع
المستدل كما تقرر اليه الاشارة وقد اجيب ايضاً بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان
ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل الا بترك الضد وفيه بالانحصار اذ اختيار الصارف لا اختيار لا ينفي
امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان
ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضاً بان دليل القول بوجوب
المقدمة لو سلم ففي حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة
فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضاً من التأمل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم
للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سبباً وعلة ففيه ايضاً منع الكبرى بل الصغرى ايضاً
وان اريد به علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة حرمة المعلول
من دون العلة كوجوب المعلول دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين بسبب عن انتفائه في العلة فيجتمع المعلول الآخر الذي

هو المحرم بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة ابدا سيما انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد كان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة له ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما او الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت كيف وقد علمت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علة فلا يلزم عدم تحريمهما مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونه مقدمة للحرام فيدل عليه ما مر منه النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليه ممنوع اولا سلمنا لكن لا دليل على تحريم توصل عقلا وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة مثل ذلك من تتبع احكام الشرع وتتبع موارد كلمات الفقهاء انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بحرمة صنائع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف الشرعي ان … لو لم يحرم الضد وتبنى كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بهما لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة وكونها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والا فهي في جواز اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيما فيه ترك الازالة والحكم بصحة العبادة ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وقد يجاب بان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد قطعا عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير ما تحقق من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء

الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر فادعاء العينية والاستلزام وتبيين المنشا الا ان ملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر المندوب ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد … لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة … ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا انه يكون به امتثالا للواجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهي ايضا للمعتزلة ومنها ما يبرء كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع ولا اعتبار بها فالعمدة القولان الاولان ويمكن … الاشكال في تحقق التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده والوصف كالمتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات تخيير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في التخييري منتزع من الافراد وتابع لها في الوجود وكل واحد من الابدال … في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان يأتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بانفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث معا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا صار تعلق الامر بواحد مبهم كما هو المحقق فيستقيم والنص يدل بظاهره على … الكلي فيقتضي ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فايدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في ابدالها

في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق بمكن بدرهم وبدينار ونعطي
الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول بحصوله بتسبيحة وبالثلث وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات
في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمس في ضرب
التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل
القدر الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل
الامتثال وحصول احد الافراد وفي الثاني وان لم يكن ذلك فرد واجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد
فيكون ثوابه ازيد وهذا هو ولا بد من اطلق الوجوب عليه بغض عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز
تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاولى بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ اقصد كون الاثنين
مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرناه فالواجب احد وهو الكل افراده ويمكن حمل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا
بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز ان يكتفى بالركعتين اذا نوى التمام او لا قصد به في الاخيرة والاحكمه ولا تعقل **قانون**
لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لاستلزامه المحال واطلاق
الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جهة التلقي الصحيح المتفق بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه موقتا بالجميع ويتفرع كونه قضاء ما وقع
في خارج الوقت كما هو مذكور في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا
لاكثر المحققين لا استحالة عقلا ولا عدم شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل
جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فلما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد المختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق
متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فلامر بصلوة الظهر وصلوة
الزلزلة وغيرها فلما ان تطبيق اول جزء من الفعل اول جزء من الوقت وآخره بآخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الغالب
وكذا التكرير الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الآخر فيكون المراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين
الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل
امثال هذه الاوامر فتفرقوا على مذاهب فذهب بعضهم الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد
وابن ابي عقيل وبنقض عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا ترك رأسا فالمعنى كون

كون العقاب على الترك في الجميع كي يرتفع التنافي بين نفي العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حينئذ بعد ثابت ولا كذلك المضيقات
فانه لا عفو حينئذ فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول فيلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة
قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من قصره بالآخر مع ان بطلان الثاني على قول ابن ... ممنوع لصحة تقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة
يوم الخميس واما لحن فقد صح عن ذلك وغيره وبعض الحنفية لا اقتصاره بالآخر ... مستلزم المعصية في التأخير لولاه وهو منفي بالاجماع فان
الاجماع تم لو اريد حصول المعصية ومع حصول العفو فلا نعرف كما وروي ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله فحصل الفارق
وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل مسقط للفرض ولعله اراد ان الوجوب مردد بين ادراك تمام
مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تغييره وجوابه وجوها ذكرناه في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها
وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب البدل من الترك بدلية العزم عليه ثانيا حين تضيق الوقت فيتعين
الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات وان ما ساير الادلة مدخولة
مثلا انه لا بد من جواز البدل والمبدل والفعل في واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف
دون العزم وفيهما معا ان البدل انما هو الفعل في الآنات الممتان ينفتق فيتعين وشرط المقطع بان الامتثال بالفعل يحصل
من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل انما هو مسبب عن ترك
مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه في اطلاق البدل عليه
اصطلاح والحمل البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه ان الكلام لما في الفرد
الاخير ودائما في البانية فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ... فلو ترك عن بدل فيما اذا مات
فجأة ولا اثم لجواز التأخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع
ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء انه يجوز التأخير مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير
لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم ان يكون فعل الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو
جواز التأخير بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت في حكم خصال الكفارة لسقوطه بفعل الآخر وحصول العصيان بتركها وفيه ان
كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام
فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا المعهود الآخر اول الكلام ومع تسليم وجوب
العزم فعدم نهوضه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لانه من احكام الايمان يجب العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها

كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب
العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الضد بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل امكان احد الواجبين المخير بين
واسقط الاخر مع انه قد يتأتى في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المكلف من ان لا يعزم على الترك حين الالتفات
واما وجوب العزم على الفعل فهو في غاية الاشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انقلاب بدل
آخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما
محدود كالظهر او غير محدود ومثلها وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وتضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت
والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة
لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين هو ما في الامر والاخير لان براءة الذمة
لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فلا ارتفاع المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن
وفيه خالف قضاة ميا كما لو وطئ امراته بمظنة الاجنبية وشرب خلا بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال
في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر
واما ظان السلامة الذي فاجأه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه
بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضييق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود
لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع
على توسيع الوقت والتخيير في لوازمه بالاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب لزوم المكلف في اول الوقت في جزء
آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر [illegible] للقول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر
التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بمطلق صلوة الظهر في اي جزء من
الاجزاء ويمكن المنع لقصر الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف
وصلوة المريض وغير ذلك فيتخير المكلف المطابق لها في هذه الاجزاء بالتخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبط وان شئت
تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما ينفي واقل الحمل
من الآيتين **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين
او بعض معين منهم كقضاء الدين ونحوه ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار

عدم وجوب عزم بدل

لا نفع القول باعتبار حال الوجوب في

الكفار وصلوة الميت منه المقصود احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالمجموع ولا كما قيل
يتعلق بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الفرض في
اما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان السقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ
كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب
لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب حجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط
بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض منقوض في بعض الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه
الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر ببعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغي كما يصح بفعل اي
بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما
نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل
ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اصدر عن الكل
ويتفرع عليه ثمرة الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان
المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان ان
الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم
بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم
بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا في حمل الفعل على الصحة بمقتضى الادلة الواردة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع
قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالطبيعة ظاهر في ارادة الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم
بوصف بالحقيق ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذ من المصادر
الخالية عن اللام والتنوين وهو حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل في التكملة اجماع اهل العربية ولا يفيده الهيئة الا
طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والنقل ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللغة
والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد زعم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد

مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم
ان حقيقة اللفظ ذلك وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده
وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب الفرد
وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصوله فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم
نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما
يتم على تقدير تسليم وجوده وبعض الخصم لا يسلم ذلك قلنا اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود
الافراد وبيّنوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل
ينتزع من الافراد صورة كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى كما هو جوابه وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاقهم ولا ريب ان
له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد تدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون
ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة
ويكفي في تفهيمهم ذلك قوله الامر انتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل الكلام ان اهل العرف
يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون
وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يعرف هذا الا تحقيقا عقليا في حصول الامتثال نعم
هذا النزاع يثمر في المسائل الكلامية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه و
تشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا
تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد ما يحكم الحكم فان قلت انا نريد من فرد ما هو الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد
من الجزئيات المتشخصة المعينة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي
قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا
لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد

الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل بذلك من جهة وجوب المقدمة من خطاب الشرع ايضا
بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا ابتداء
ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان اي شيء يتوصل به الى الكلي والافراد في الواجبات التخييرية
لا بد ان يكون منظورة بالذات ومقصودة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير فيها
ليس من حيث انها اشياء متأصلة بل من حيث انها حصص لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال
بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يؤيد ذلك كون الخطاب الشرعي مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية
مطلق الاتحاد للكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق
بين قول ائتني برجل ورأيت رجلا وسلم امري الى الرجل لا المرأة والمسلم فكون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة
الاولى ونحو في الثانية اشكال لان المراد منه مشخص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم
انما هو الرجل الخصوصي مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية
وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن
لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الامر هو من قبيل الثالث فلا مرية في ان ارادة
الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط
لا وحمل كلام الناظر على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغ الامر مثل اضرب لها اعتبارات
ثلاث يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونها حقيقة فيه
فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افراده والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث
ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالثة حرفي نسبي والموضوع
له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني
منهما انفا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وضع الجنس من النوعي
المدنية وكونه حقيقة انما هو لاجل التعليق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كذلك بقي وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة
لكن مع قطع النظر عن النسبة الحرفية الى الفاعل وفيه اشتباه الامر على بعض الفحول بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا فرفيا
ونحو صنع بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل **قانون** في عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم

مقدمة وهي ان الواجب المشروط انما هو ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده انما يعلم بتنصيص الآمر على الاشتراط مثل قوله
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على كل من كان حاضرا ونحو ذلك او بعلم بحكم العقل بان ما يتوقف
الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية ان التعليق على ما يفهم منه هنا حتما لا يصح
على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيجب ان الاشتراط في الحكيمين مطلقين
ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم الاشتراط انما هو بالنسبة الى المكلف والآمر الجاهلين فالعمومات
الت ... بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يمكن من اداء الفعل فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالوضوء ان ينوي في اول الوقت
لمن لم يجزم صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كما ذكر و... كالصحيح السليم الذي يظن بقائه
الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف
عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا ايضا لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك كما سيتضح في المضيقات
ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وتشريع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك
فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مما انه خرج عن المنع بالنسبة الى الدلالات
المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لانه يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن التنازع مع ان الكلام في
نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة
والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعل انه من شرطا للوجوب او لا كتملك النصاب
من الزراعة في الزكوة واما حصول ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة
للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم
انه يتركه اختيارا الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول
انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد
مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز
ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما محل النزاع فيه ولكن المتداول في السنة
الاصوليين المغيرة في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد خلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من ... الا انهم والحق في الاول الجواز

الجواز ولا يخفى ان الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي رح في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز الا بمعنى
من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة الآمر لفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم رح
ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قبل تحصيل العلم للمأمور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال
انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يقبح الظن مع انكشاف فساده كما هو الحال في العمومات
التي ... المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام واما لا شغل الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك
الاستعمال مجازيا تأخرت قرينته وتأخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما حقق
تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت
العمل فالملازمة ... انما صدر الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان
وغيره والكشف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح حقيقة لانه عالم بالعواقب
ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا
يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر كما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا
النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا
بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال للوجوب الحقيقي ... الاشتراك الموجب لاجمال المانع عن الدلالة ومن
عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا
فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بالمحال
اما فيما نحن فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما نحن فيه ما جعل انتفاء شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض
ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض
فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع الخلو ... ممتنع كالسجود ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع
بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح
التكليف به هو المحال الذاتي لا الا ... ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر ايضا لاشتراك امتناع
الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو مع ذلك علم الآمر به والقبح انما هو في هذه
الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما

وفيه ان هذا خروج عن المتنازع اذ النزاع في انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة
من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي ان لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفة التكليف الا التمام والمراد
العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يرد حصول العلم في الواجب الموسع بعد تضيق الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم العلم فيما
هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم ما يعم الظن المعلوم حجيته
كما مرت الاشارة وفيه منع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع انقطاع التكليف حال الفعل
ايضا محل كلام الثالث في الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وفيه علمه قطعا والا
لم يقدم على قتل ولده ولم يجز الاقدام واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى
وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولانا
ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانه اذ يجب حمل كون الرؤيا في الاول اظهر كالحلق
وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الامور التكوينية الا البداء لا الاحكام
والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في
الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك لا امره تعالى بذبحه فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى
ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخباره عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام
مسببة عن امره تعالى به فيرد الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعلها من
باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابراهيم
في موضع المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الظاهري فيما لو كان المكلف واحدا ولكل واحدا

وناديناه ان يا ابراهيم

قال يا بني

واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان يسع الصلوة واشتغال التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من الطهارة او منع عنه مانع فلا يكون مكلفا
بالطهارة فلا يتحقق والمشهور خلافه ولعله من جهة ظهور النصوص فيه ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف
ماله فلا قضاء وفروع المسألة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل
له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري
بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيمن الاجنبي
قال قدس سره اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة
الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر ومحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاحكام
بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم الذي كان من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد
مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتعذرات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل
البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان مفهوم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال
غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله فباطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد
من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم الذي وان كان الحكم شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب
او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها ان لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر
الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمتحقق للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع
من الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع
المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فيخلفه الجواز بالفعل ويحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجود
انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة
فلا يتصور الانفكاك عن واحد من فصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما قيل في الاحتجاج من بقاء الفصل الاول ففيه ان الجنس
الجنس في ضمن الفصل الاول غير محصل في ضمن فصل آخر فاذا انتفى التحصيل الاول بقي الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجود
مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل ووجود فصل
آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم الغير فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه

فان قلت لا ريب في حصول الفقيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب فقط فيفيد الاستصحاب جواز تيمم المقام قلت سلمنا ذلك
لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري ويكفيه حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم
اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق وبالاستصحاب
ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن
لانه كالجنس يتعلق النسخ بالمنع من الترك فقط لا بحكم المتعلق بالمجموع فلا يعرف فيه وان فقيده فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين
ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق الفقيد به متيقن حتى يثبت
اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فنقول ان
الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية
الا صدع عدمها ومن طريق بيان المنهج علم ان الجمع على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها حتى نتوهم فان الوجوب
هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قد وقع بين الاكثر الان لا فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز
الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني لتعذر شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريم لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو
باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام
والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها
انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر صلوة الظهر او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول
باشتراط الرجحان في النذر الا لو نذر ايقاع ركعتين مثلا في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم
اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك العود وهو راجح باعتبار الموجود فيه
ومنها لو باع العبد المأذون او اعتق ففيه الوجهان والوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل
من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى الاذن الضمني وغير ذلك من الفروع مثل ان نذر صحيح صوم زمان خاص ففات قبل ذلك فلا يجب
اخر بدله ثم انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام
ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع
بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس كالجزء في انتفائه بانتفاء المشروط راسا وهو ليس نسخ جزما
وبه يثبت التجددة انا فانا في جميع الازمان ومسئلة جواز الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد الان حال نسخ

نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر بالشيء يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا
الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور
المعتبرة فيه وهي عبارة عن سقوط القضاء كما يجي نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود
والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد الثاني ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعرف الاجزاء
بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط
فلانه بناء اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق الاولى والظاهر ان المراد من عبر بما ذكر
هو ذلك ايضا وان لم يف به العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثالثة
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائط المستفادة من الشرع بحسب فهمه
وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشرط واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف
واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه بسبب اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له الا الظن به وباستجماع تلك الامور كتحصيل
المجتهد في الفتاوى فان اجتهاده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن ثبت نص ما بخصوص على كفاية
الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشرط واحد مع الامكان وبدله ثانيا
مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك
او شرط وبعبارة اخرى هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في حال الظن ايضا الى حال التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب
على الماضي شيء وكذا الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا
في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف
الاول قد انقطع والتكليف الثاني ايضا فلا والتحقيق ان هذا لا ينبغي ان يجعل تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة كل
ثم ان التحقيق ان التكليف يتعدد ويختلف باختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا
التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت فنقول
موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء
بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الثاني في وجوب القضاء او الاعادة لمن تيقن فساد ظنه
طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لان الخلل في الصلوة بالطهارة الظنية فيفعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى

لا الثانية وكذلك قضاء الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اخلال المبدل لا البدل ولذلك لا نقض وبالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى الحظ
الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن منع الدلالة على سقوط القضاء عن الصلوة بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظية
فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى الاوامر بالنسبة الى حال العذر ووضع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول
بالنسبة الى مطلق الامر الذي صح من البدل والمبدل الثالث ان محل النزاع في هذه المسئلة تحريره على وجهين الاول هو ان اتيان المأمور به
على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان الذي رجح يقول انه لا مانع من فعله ثانيا
فعله ثانيا قضاء فحجته لا انه لا يأبى ان يقتضي فعله ثانيا دائما كالحج والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون هو امر
بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن الى ذكرها امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء
ولكن الانصاف سقوط هذا التحرير وحرف المسئلة على التحرير الاول وتقرير الادلة على ما يليق به ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر
عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر
للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد
حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يقتضي ثانيا فيسقط فانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة
والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة الرابع القضاء يطلق على خمسة معان الاول
هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت
كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه
المنصرف اليه الاطلاق والثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوب فوري كالحج اذا افسده فيطلق على المأتي به
ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء والرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال للتشهد والسجدة يقضى بعد التسليم لمن
ما كان يجوزه القضاء المصطلح عليه فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا اذا عرفت هذه المقدمات فنقول اختلف
الاصوليون في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور
نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة وتكرار كما حققنا ومعناه ان المطلوب
به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يقتضي طلبا آخر فحينئذ يسقط الوجوب بدلالة الالتزامية [illegible]
فلا ينافي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وان القضاء
هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ مراد [illegible] وكلام الفاضل

الواحد الثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب الماهية لا بشرط
فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذا الصلوة مع التيمم والتكليف لا يقتضي فعلها الا مرة وقضاء الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج
الى دليل والاستصحاب [illegible] الى العدم وعدم الدليل كلها تقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة [illegible]
بنقيض بعد تبين فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي لو ثبت من الاجماع ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام
غير متمكن عنه فلما ذكره وجه ولكن لا يثبت بمثل ذلك الاصل فمرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلق تقييد القضاء
او تقييد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه
بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل او هو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي
به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فحينئذ
الامتثال الثاني لا يتم الا بإعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا غير المأتي به اولا لا نفسه
فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا مرادا كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي
اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله اولا
تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل
الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق
او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك لكنه لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار
وهو يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا
ان يمنع مانع عنه كما في [illegible] فليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا
للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء
على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء تجوز بل هو امر على حدة
وفيه انه مستلزم للتوسط بين القضاء والاداء وليس بعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا
فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور وتجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه
فاذا حصل فيقتضي الاتيان فالقضاء انما هو للمبدل بدليل لا بالبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه على هذا وان لم [illegible] كلامهم
على تفريع ما ذكرنا وجدت [illegible] بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع [illegible] والله
قانون

اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم في ان القضاء تابع
للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبني البعض هذه المسئلة على
ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين اما المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان
هذا الخلاف على كون المقيد والقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا بناء على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي
ام لا واظن ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون شرعا لا كما انهما مجتمعان في انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الا يجري
كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخصوصية
لكون تحصيل الكلام بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فلا يلزم كون القضاء بالفرض الاول مستلزما لثبوت الاحتمال
الغير المستلزم للقضاء على المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده احالة الارادة من القضاء
ولكن يعضد الاحتمال الاخر اعتبار عدم اعتبار الانضمام واستصحاب البقاء فيستقل الذمة بحمل التكليف مستصحب للجهل بالبراءة منه
الا بالقضاء ولا يكفي في البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان المتبادر من المقيد
هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والمجاز انما هو الظاهر ولكن يرد على البعض ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجري في كون القضاء
بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول
بكون الفصل علة للجنس وما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن هذا الفصل فمع انتفائه ايضا
ينتفي الجنس وبيانه البعض الاخر انه الاصح عدمه كما تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه الصوم والقيام
في يوم الخميس او في يوم اخر ممن الخميس كما في المصدر الثاني وما يتوهم ان يكون يوم ما مأخوذ في الصوم واليقين في يوم الخميس فلا
ينفع في المقام في نفي اذا الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تعيينه بالخميس اي يوم ما غير الخميس لا يوم ما حتى الذي كان
ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فانه كلية تويضح ذلك ان قولك
صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متبعث بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح النظير
ولا التوزيع لامكان تحقق المقيد به دون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الاختلاف بطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك
مطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف ما في نسخ الوجوب كما في الحق والتحقيق انا في تمايز الجنس والفصل في الخارج
من عدم التمايز وان لما جاز تحليل احدهما وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصح لحوق فصل اخر وانا فيما نحن فيه فان

دنيا بتر دوم آخر

41

فان المتبادر من المقيد شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول القائل صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد ينتفي بالاصل فاذا
انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدال على العدم ومن ذلك يظهر
انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك
وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك
وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت من دليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا
بان الامر قد يستتبع القضاء كالموقتة وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك
انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو اول الكلام وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه والتخلف
شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا
بلزوم كون القضاء اداء او جهة للاول لو كان بالامر الاول فلا يتفق بانه يجوز وفيه ان المهم يدعي الترتيب لا الحكم التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوط
ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لكان تعينه عليه ايضا في مدار الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه
بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة
المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في
حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه والثالث
لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما نيابة في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا
لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا
ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا الفهم العرف والتبادر واحتمال
ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا حسنا للاختيار وهو من قبيل ويؤيده انا نجزم دون
بامر الرسول صلى الله عليه وآله بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان
يعاتبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فلم يتحد قال لذلك العبد لا تتحرم لم يناقض
كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول
باستحباب عبادة الصبي وتضعيف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر

علله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
نادلة لدلالة على الصبيان اجماعا
وبان التمايز في كال تعتبره

فيدل على امره عمرو ان يعرف فيه ام لا وهو يصح بيعه ام لا وان الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة
ام لا وان الاستلزام مطلقا للعلم بالشيء الا ظهر لا فان الامر طلب ما هو في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم انه طلق زوجته
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المفاهيم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي **قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل في التحريم على
ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما منع الكف عن الزنا فيه يدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه
فعل من الافعال ويدخل في النهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال مثل الاول وربما قيل بكونه مشتركا بين
التحريم والكراهة او في قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الاوامر صيغة لا تفعل وما في معناها
فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف
لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وان الاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتأمل
وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا انظر الى نسبة الاقوال ووجوهها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا التحريم فعلا فدل على تحريم المنهي عنه وفيه اولا ان هذا انما يتم
ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم اذ لم نقل بكون اسم النهي بلفظه مأخوذ في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما
مر فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه
للحرمة مع انه يكفي صدق النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الاوامر ان لم يجعل لفظ النهي مأخوذا في معناه
الحرمة كما هو مبنى الاستدلال كان اضعف اولا بما بيناه من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال لا يدل على عموم الدلالة
لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما فهم ذلك من [illegible] فغير دال على [illegible] مدلولها حقيقة لا ايضا محل الكلام بل يجعل ذلك من
باب الاسباب والعلامات وكذا بعضه ان مدلول لا تفعل في كلامه تعالى كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منه يقول لا
تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة ما الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات
ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وان لحجية التخصيص معارضة لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان
على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها ان حرمة فبالانزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على
مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب ان دلالة على مقتضاها ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول والنهي من
حيث الفرادى عن جميعها [illegible] بالمجموع لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين.

بين الا ان يثبت بعموم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة
في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمالات في المكروهات
وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا
في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لان صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه
المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي باق ويمتنع التأثير فيه
للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متأخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم الباقي لا استمراره واثر القدرة هو يظهر في الاستمرار
فاذا انتفى امكان دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية
والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب العدم لزم ان يكون ممتثلا وحصلت بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم
القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف لقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على
حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال
سواء كان محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضده ام لا ولم يكن بل يكفي في ذلك قوة انه عزم على [illegible] توطين النفس على الامتثال
وان نهاه عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفس الفعل مقدورا
لزم عدم العقاب على تركه الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان
المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال
بمجرد توطين النفس يتصور يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فهو يكون مكلفا بالكف وقد
يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فانه يكون مقدورا بواسطة هذه الامور على التفصيل فالمطلوب
انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب
فتذكر ونقول ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان
كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به لا تلك الامور
وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف قول الاكثر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف
فقط فائدة ثانية الاول قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي بمجرده الشرعي على الارشاد وعدمه كما ذكره في الامر وتشكل الفرق
بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالتفصيل هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة

وتوطين النفس على الامتثال

النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع التكليف بالعدم ونحوه كما فهمت وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثم انه ايضا وعلى ان
تقدير فهمها اشكال آخر وهو انه على القول الاصح يكون المطلوب بالنهي هو الكف اول الامر ان النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتأمل الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى القول
ويظهر الثمرة في شرب ما لو علق الظهار مثلا على فعل ليس فيه رضا الله فترك صوما او صلوة وما لو الى النذر ونحوه ويمكن على الكلام فلم يتحقق ...
فهو فاتر نفسه الا في الفصل قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فذهب الاكثر الى انه للتكرار والاقرب العدم لنا ما مر
مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا تزيد الهيئة على
الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان مع ان الامر بالعكس استعمل في كل واحد من المعنيين
كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الفاكهة في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى
يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال
كل فرد كان الطلب الاول الحاصل الامتثال فيه باتيان فرد دون فرد ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية
بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي او ... مع كونهما مغايرين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقرر
المسلم مبدأ الاشتقاق اذ كما ان الحاكم يصح الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا في ...
ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب دائما منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك
ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلق
من الدائم فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار بالنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي
كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل ثم انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة
في وقت غير معين اغراء بالجهل لوقوعه في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم وهذا اوجه وجه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل فانكارنا
هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث وان فلا نمنع حمله على العموم في ... كالنهي وما
الطبيب قد فيه اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حظا معه ابدا لك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان
بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة الى غيره ولا يذهب عليك انه لا يكفي اجراء هذه الطريقة في الاوامر ودلالة حمل مطلقه
على الدوام لحصول الامتثال بايجاد ما وعدم لزوم اللغوية والعبث في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه ثم تحرير هذا الكلام في مثل امر
البيع كالنجس او لكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة

وقت

الطبيعة في غير معين حتى يلزم الاغراء بالجهل بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد المتحققة في الآن
الملحق في النهي فيه ان يحصل يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هو تكليف واحد او تكليفان
فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بترك
دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال
بما افهم مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان تبادر مع تقييده الترك
المفروضة بجميع الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا به لدوام والا فيحصل الامتثال ببعض البعض وترتب العقاب على ترك
الاخر والحق على ما قررنا حصول الامتثال بالترك في الجملة الا اذا امر به الدليل كترك الاكل في الصوم وليس في ذلك لدلالة النهي بخلاف فرده
لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة
انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تعاقب الازمان الافراد المتمايزة بحسب المشخصات فلا يكفي ترك الزنا بامراة
معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال ح لا يصدق ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك ح مع ان التكليف بالترك الاخر
ح محال لعدم المقدورية لان المقدور ما ثبت ... طرفاه فكما لا يمكن تحصيل الزنا في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب
الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأسا في آن من الآنات حتى يتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد تنبيه
كل من قال بكون النهي للدوام لابد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما
ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار
نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور
مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان الطريقة العقلائية ... العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على
ما ذكرنا اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لا يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الامر من جهة
واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم ايضا نظرا الى ان هذا التكليف محال لا انه تكليف
بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما
لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى الانواع والافراد كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى الحسن
والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول اخذه من هذا فتدبر ثم ان القول بجواز الاجتماع

هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدماء اصحابنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جماعة من فحول متأخرينا كمولانا
المحقق الاردبيلي ره وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني
والسيد الفاضل السيد صدر الدين وغيرهم رحمهم الله بل ويظهر من الكليني ره حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق
ولم يطعن عليه رضاءه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما افاده
العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار وذهب الى هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا
والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم
ولكن نقتصر انا ايضا في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة
في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل
به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه
لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما سلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وانما اوجدهما
المكلف بسوء اختياره في ضمن فرد واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون
الشيء الواحد مبغوضا ومحبوبا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو الايجاد الفرد وان كان
متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج
بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت انه لا وجود له لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده
مع الف شرط فاذا امكن من ايجاده في ضمن فرد فقد يمكن من ايجاده لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والمكلف
بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا
مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا عائد للزوم التكليف بما لا يطاق مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم
من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر منعكس فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدم الكون
الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده
ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون
الخاص بخصوصه وانما اختار المكلف هذا الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد

بالفرد فيقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق تخييرا
فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري
والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وما ذكرنا ان التحرير وما ذكروا ان التخيير في افراد الواجب العيني لحكم العقل ووجوب الافراد
فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العينية توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما تعرف مع الخصم ثانيا انا نمنع
التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان الظاهر في فرد واظهر الفرد المباح في فيتعين الافراد الشخصي ايضا بينا وكليهما
كالصلوة في الكلي وان فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا ينافي بطلان
الطبيعة الى هذا في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام
على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان
المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدمات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة
الواجب شيئا غير مقدور بل من غير المكلف مثل غسل الثوب الذي يحصل من الغير دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به
فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة حينئذ مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان
يتحقق به الواجب واجبا تخييريا لو فرض الكفار يحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع
فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين
هو الوجود فقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المنافي عن ذلك على القول بعدمه ايضا انه لا يلزم ذلك لما وقع في الشرع
وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الكثير المقصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة
فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا ادل على المطلوب اذ النهي في
المكروهات يتعلق بالعبادات دون ما نحن فيه بعبارة اخرى ان المتنازع بان النهي فيها اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه
فان النسبة بينهما عموم من وجه ومع كل ذلك ظهر ان الحق لا يدل على امتناع الاجتماع في المتنازع فيه ايضا لو كان اخص من
المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في
المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية
انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه
فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول نظير قول الشارع لا تقرب الحمام ولا تقعد وقت طلوع الشمس ان كلمة هذه الصلوة اربع من فعلها

[illegible]

كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب او الاستحباب رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك
ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المنهي التنزيهي راجع الى شيء
خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن
النفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا
ان معنى تعرض الرشاش ان الكون في موضع الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الذي هو جزء الصلوة فلا مناص عن
اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان هذا الكون في موضع الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض لها حال الصلوة
قلت ان المفروض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها موضع الرشاش فالنهي ايضا يتعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان
متعلق النهي الرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلى هذا فيعود المحذور ايضا وثانيا ان الفرق بين
قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض
للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة
وثالثا ان هذا الاتيان في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في موضع الرشاش
والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا
يستلزم كون الكراهة دائما كذلك كان الامر في غسل الجمعة هذا الى غير ذلك من النواهي الواردة في منع الصلوة في مواضع التهمة
مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلابد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص
له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا
اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان المطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض
الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه
يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها
اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن
فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق المتعلق
بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت
نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول

فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ليس المراد بالنهي هو الطلب الحقيقي
بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا التعسف يجب ان يكون
بالنسبة الى الفعل الاول فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على الترك فنفس هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او كليهما
الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ان ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له
كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن
يسع لكل الصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام على طبق المعتاد
وعادة اغلب الناس بل كلهم ان يكون لهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت
الذي يصح فيه بدلا عن الصلوة المكروهة شيئا فلذا هذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس على ولم
من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي كانت وظيفة هذا الوقت لانه لم يكلف في الوقت المكروه بالصلوة وان كان المراد انه لما
يعلم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف
منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب والايام البيض
والايام المخصوصة من شعبان ونحوها كالترك فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في طول السنة ليس مما يخالف العادة ويترك به
بل يترك به الصوم وقد يخالف ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه البدل الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت
فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل ترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها
انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليست فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة
لمن يقع عليه النوب التي سنبينه في محله صلوة الحائض من جهة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها لما
حاجة في انها تكلف اصلا وانما الحكيم حرمها بكونها كالصلوة لامتحان ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين في حق
الا ان النهي باعتبار الوصف ايضا ولي هذا ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل
على الترك مطلقا او بالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان
وللخصوصية التي تحصل معها في فردها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يساوي الرجحان الذاتي لاصل العبادة
او يزيد عليها او ينقص عنه فعلى الاول يحصل التوقف بين الطرفين وعلى الثاني يصير تركها راجحا فعلى الثالث بالعكس ففيما لم
من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية مما في الافراد المتقدم

واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة وان فلا فرق الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون
تركه راجحا على فعله بان في هو المتعين ههنا لئلا يخالفوا النهي عن العبادة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الاضافية بسبب الخصوصية على الرجحان
الحاصل لاصل العبادة ويرشد اليه كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان
والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم مع كونهم في غاية الحرص بالمبادرة الى العبادات سيما اذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع التوهم المتقدم
فان قلت فكيف يمكن بهاتيه الثواب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان فعلها قلت ان الغرض المسلم في امثال هذه
الرجحان الحاصل في اصل العبادة وما هيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد الثواب فهو ايضا يمكن بالنسبة
الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب بعدم استلزام قصد الثواب حصول الثواب وان فلا يصح الاتيان بها وانما الثواب
فيهما حصلا لو لم نعتد بان فيها عقابا من جهة عدم حضور الغيبة ووقوع المخالفة للنهي المبطل على ما الشرع فيها مع ان قصد الثواب
لا ينحصر معناه في طلب الثواب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة
يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليهما السلام كان يترك النوافل
اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وقد علمت فيما مر في ذكر فرق النعم والمحن فيه مع الله تعالى سرا وعلانية من قوله
ولذلك ارتكبه الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله عليه السلام سيما مكررا وسيما في مثل الرواتب المتأكدة
غاية الامر كونه المتمم للفرائض وقع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بعده لانه جواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها
مع ذلك فانها هو لجاره الحرج ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو عمدة امر العبودية فتعطلت فان اكثر احكام الشرع
من هذا الباب لكن شرع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد الثواب ما لم يثبت
انه مبطل من الشارع وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في اخبار هذه العبادات المكروهة ما يعارض ما ذكرناه من ترتب الثواب عليها
كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه منه وثانيا بعد تسليم كان منه وثالثا
بقية السفر او غير ذلك من الاحتمالات فتأمل لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والا فظهر في صوم السفر الكراهة
ونفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة
العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وحاصله يعقبه كخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما
كالنقص في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما ان يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المنذورة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاول فكذا يجتمع الرجحان

المرجوحية الاضافية مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمداومات للغير كثيرة مثل الازار فوق القميص للصلوة ومصاحبة
الحديد البارز لها وكونها في قبال المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق التارك بالنسبة اليها
ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ونحن نقول ذلك الغير يكون ما يوازي اصل الطبيعة
في الثواب فيصير ما كان فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة
انما هو من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل الجيب فان مبناه وعدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم
في غير هذه الصورة ايضا حتى ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجري ما ذكره المجيب اذ نقول
حتى بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك حقا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد
الجواب الثاني فان قلت مقتضى فعل لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة التي هي في الغير فقد ارتكب ما فررت
عنه فان المطلوب تركه واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما
لو اراد الفعل واختار الفرد وجوز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين
قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فما عبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا ومما يقال ان الفارق
ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود يوجب
ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما نحن فيه القانون وما يجري فيما بعد فلنذكره تعلق بالصلوة في
الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والا فيكفي لزوم اجتماع
المتنافيين مطلقا وليس مثلنا في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول به كذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور
به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة
اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن اقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها
في المثال الثاني والنقض للاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال
الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرناه في الفقرة الاولى منه وما
دفعت به المعارضة ينادي بالجواز وما به المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال
الثاني فراد وكما يجتمع ما في انه رجوع عن اصل الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب

دفعه اختلف في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتيمم بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
وهو ايضا من المواضع التي اشتهر ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب كغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الآخر
فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يكون يستحب الغسل له الا ان يقال ان استحباب
الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل له من هذا الاعتبار بهذه الجهة والا فلا يصح التكليف
لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب
ايضا متحدان وكذلك فضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادعى
ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان
في هذا الذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المطابقة ومنها ما ورد
في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب
في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والصحيح بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام
الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق كما
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع
بذلك في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بالخصوصية
الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق يستلزم كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر
عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي
ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا اعم من قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المثال ورد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع
توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان المراد يصير واجدا حراما وليس هذا الا انه لا ينفي القصد
بان يتمسك بانه يجوز الاجتماع في الواجب لا انفكاك بالتوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع
فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطابقا لمناط الامتثال العرفي لا ينتقض شاهدا على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في منع الجواز

الجواب وبما تجاوزنا لقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل
الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المأمور به في بعض الاحيان
ايضا منه اشكال مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما وكل البحث الذي هو الكون الذي
هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا
في هذا البحث ايضا وبسببه يختلف الحكم فتدبر فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة
في الثوب واخراجها عنه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعل مراده من الكون في كلام المستدل الخصوصي
الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من خصوص
الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه وقوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان
اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم وكذا لو عاقبه على الكون
في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان ارادة الخياطة انما هي في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبة لكان لما ذكره وجه
واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال
وبمثل ما ذكره بعض المدققين بان المولى اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا خاط في الحرم فالمذكور
لم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة
غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وهذا منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة
في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فتعين بطلان الثاني وايضا كيف يجوز على الله ان يقول للمصلي اذا
اردت الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول الظاهر الجواب عن ذلك
بالتأمل فيما مر ونقول هنا ايضا قولكم فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اريد ان الامر بالصلوة من حيث انه هذا الفرد الذي بعينه
هو المنهي والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين
وانحصار احد الامر والنهي هنا تقييد بان لا تعيين ان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجزاء تعدد الجهة مما قرر لحسن
بعد ورود الحكم في الواقع امرين آه ان اريد به لزوم تعددهما في الحس فغير ممتنع ظاهر وان اريد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان
ولم يبلغ احد الحقيقتين في المجازي بسبب اتحاد الفرد ولم يصير اشتباه ما قلنا ايضا بحال متغايرتان في الحقيقة متحدان في نظر الحس

في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا
عن الجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس قط وكذلك الكلام في المكرر (لجنابة وهو)
وغيرها مما مر فيه قوله وايضا كيف يجوز آه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا وغيره بل يقول لا تغصب ويقول
اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب للطبيعة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط
عن المباح كما اشرنا والتكليف انما حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو بايجاد متعلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها
فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا الفرد
فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل
ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف
والمعتبر في الدلالة انه هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن كما يجب ان المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول لكن
ان هذا الفرد مما امر به الشارع واراد ايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رضي الشارع في ايجاد الطبيعة
مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجاد قلت
كانت الخطاب عن وجه الحط وارتفاع الخطاب عن الشيء المحجوب انه لا استثناء له في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها
في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيت واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفت في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر
المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة لا من حيث في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر
الصبح وارتفع الظلام فان لكم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو
في الاتيان بالطبيعة لا بشرط كما حصل في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول
ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر
بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلان قول الشارع صل مطلقا والا يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما مر
وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي الا
لزوم ارجاع احد العامين الى الآخر في وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل يمكن ان نقول الغصب حرام الا اذا
كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى العمل مع القول
بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس حق الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع

من الرجوع الى المرجحات الخارجة وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مقط ممنوع اذ في ترك
الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى لانه لا يستلزم شغل جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في
مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار
والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الوجوب على الحرمة بل لعله لاجل الدليل الآخر
مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجس واجب وترك الوضوء حرام مع ان
ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال
معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او
البطلان الثاني ان ما نحن فيه القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدى
دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان افهم العرف خلافه في
ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين كمن دخل دار غيره غصبا ففي اقوال الاول انه مأمور
بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعين به النهي عن الخروج والثالث انه مأمور بالخروج ومنهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو من اكثر الفقهاء وهو اقرب فانهما
دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص والمطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه
او العقل كما هو في ذلك دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما
فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما نقل
من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا
وفهم العرف تقييد الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث انه خروج بل لانه
تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة ترك الحرام في الخروج
(الغصب في النسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه وتوهم ان ذلك الامر انما استفيد منه صح)
وان الخروج افراده من الخروج يجب الاعادة فان التخلص العام الذي اراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد يجب الاعادة لا
في نفس الامر وايضا لا يخرج عن كونه عاما في بعض التعارض فلو فرض ورود امر في الخارج بالخروج ايضا بالخصوص فلما لزم
جهة انه الفرد الغالب الوجود لاحتمال التخلص بوجه اخر وهو بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط
ذلك فانه فيه جيد لم اقف على التصريح به في كلامهم هذا واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب فقوله حسن لبس بل

اذا تعين الخروج للامر دون النهي به بسبب نهي عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا
اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بما قبل الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا
واما القول الثالث فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان
النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي حين التكليف من قبيل التكليف لا ابتلائه والتنبيه على استحقاق العقاب
لا لطلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد الحكم هو طلب حصول الترك في الخارج وفيه وجه كلام
بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال ولتحقيق المقام يستدعي رسم
مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء او لم يعلم المصلحة فيها
اصلا او علمت في حد وجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصده الطاعة
في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبمجرد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الامر
الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما في مقابل ذلك مما لا يحتاج صحتها الى النية لو
كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال
وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب
او بماء غيره عليه او بجهل من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات
كترتب المهر والارث والولد لمن وطئ زوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** ان الاصل في العبادات والمعاملات الفساد
لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدم ما يترتب عليها من الآثار وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية
لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فلعل مراده من الاصل العموم او الظاهر
القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون
على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية المستلزمة للزوم وترتب الآثار وربما يقال ان الاصل في المعاملات الملحقة الصحة فهو مراده
والمراد بان ما لم يتحقق صحيح غير فاسد في نفس الامر ولم يعلم انه حصل في الخارج ما هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا ان المعنى
ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المشتبه كونه على الوجه المحرم او المحلل يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح
ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية وحرمته حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس
الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق

مع انه كما بين بالخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه وهذا لا نهي ولا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه صحيح

تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك
ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرناه فانه
باق على الاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيكفي فيه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين
المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر
بانحصار النزاع في هذا الاصل فيما بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد
من العبادات او المعاملات اما يتعلق بنفسه او بجزئه او بشرطه او بوصفه اللازم له او بوصفه الخارج او بشيء مفارق متحد معه في الوجود ٢ ١ او بين مفارق غير متحد معه في الوجود
والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغير ذلك مثال النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي فيها تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض
فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار
قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب
في عمرو اكثر من زيد وجعل ذلك بينه ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد
من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل حائضا ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهي عنها
فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثال المنفي مبني لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من
جعل القيود من متعلقات المادة فهو مسلم ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فانا سلمنا كون القضية
عرفية عامة بان يكون المراد ان الحائض منهية من الصلوة ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد
انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا تحت فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض
منهية عنها ومثله رفع النهي مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والربا والقمار
فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع ونكاح العبد
والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل
المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء
ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى اخر الاقسام ويظهر حكمه بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه
لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيها او يكون

الشرط منهيا عنه لوصف لازم او لمفارق او غيره من المحتملات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتنجس للصلوة وكالنهي
عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك
عن احديهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن الصوم في يوم النحر من اوصاف اللازمة وكبيع الحصاة بان يقول البايع بعتك ثوبا
من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج
وكالنهي عن ذبح الذي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قولك لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة
في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من جزئها ولا مميزا لها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى
والمكان الاخر لكن باعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخلية له في ذلك ولكن ان قوله لا تصل مثلا ايضا مثل ذلك
اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من انه وجودا او لا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي
عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا او بيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقولك صل ولا تغصب
والنهي عن المكالمة مع الاجنبية او جزء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي
انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال
الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى
وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوش جدا مختلط اعرضنا عن ذكره ورد الكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا يخفى
على البصير تلك الاقسام في اكثر الاقوال الآتية الى الاجماع اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين
هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو ظن المكلف انه متطهر فيصلي صلوة صحيحة ثم تبين فعل
يتبين انه على خلاف ظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول صحيحة لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بحسب
ظنه وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فانه يعلم بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه غير مسقط للقضاء بالنسبة
الى هذا الامر الذي امر بالصلوة المظنون الطهارة فان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد
اسقاط القضاء بالنسبة الى الكل التكليف المحتمل وفيه وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها
لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب الشرع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى
اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على الفرض المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي
مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة

في يوم النحر فيكون لبعض صحيحا ه

مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول بخلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه
فيصح في آن دون آن او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة
الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة
هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة
هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافات بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون
القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء
من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل يكون
اولى في اسقاط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا
اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته فقط ان قلنا يكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت
ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضاء
هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في حده هو ما ثبت
له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفساده ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء
واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز الزوج باخر في الطلاق ونحو ذلك
وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وقد علم مما بينا ان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين هو حصول
الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث
يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا
باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد وهذا غير معلوم الا انه
لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسألة خمسة الاول الدلالة على الفساد
مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة
في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب الى الاكثر والاقرب القول الثالث لنا على
الدلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا لان الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال

واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالتمام فليكن موافقة العموم كافيا في الصلوة
في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر واسقاط القضاء ايضا لان القضاء
المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحثه ولا فوات مع الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين
كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يتحقق القضاء المصطلح المعقب حينئذ ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو
صليتها فيها لعاقبتك على اتيانها فيها ولكنك اتيت بالمطلوب ولا يدل اللفظ القضاء على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع في ذلك ولكن
في العرف مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن الحكم والعرف انما هو المحكم لا انه نهي عن جعل المقصود من الموصوف كما يقول
الحنفية هذا في النهي المتعلق بنفسه واما هو في التخصيص فهو اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما التحقيق
بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا افرق من الاباحة ولا ريب في انفاذ الاطلاق فلا بد فيه من التخصيص ايضا فنقول
ان منافات الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات
وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافات
التحريم لها لا ينافي ترتب الاثر عليها واستحقاق الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي
الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك
والمثمن ملكا للمشتري واما ما قيل ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس كذلك ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ
ومنافية له كما في مجاز بالنسبة الى الكل ولا منافاة فيما نحن فيه ولا مجاز فيه كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشارع ايضا
كالتحريم واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
وقد نقض بان ما كان مقتضى العموم في المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد دون غيره وتوضيحه ان المعاملات
مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ
ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل
واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي فيه يدل على الفساد لان النهي يدل على حرمته فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة
ما احله البيع ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيختص عموم احل واوفوا بما ثبت حله فيخرج عما ثبت
له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل
على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر حرمة النكاح في الحيض ونحو ذلك

سواء كان ذلك الاثر لغة ام عقلا بعد الشرع او بعد مع عالم بحرمته فلا تترتب عليه الاثار الشرعية منه عفي عنه

ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التبادر عرفا وافهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استلزام فان اعتبار الحلية في غير كان
المنهي عنه نفس المعاوضة تبين ما مر ولكن يرد ان الحال المتحقق في البيع في مثل اخذ الاجرة ممنوع لم يكون المقتضي في مثل قوله البيعان بالخيار
ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك بها اذ فيد ذلك اذ لا صدق على مدت التاخرة فان قلت لما كان الاصل في المعاملات
الفساد وكما في المعاملات فهو بمعارضة كون المقتضي تاما يوجب الفساد ولا اقل غاية الامر يتعارض الاصلين ويتساقطان قلت لا تعارض بينهما ولا
تنافي حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص الذي عمومه اقوى ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار مستلزما
للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقد كان عقد من العقود كذلك على مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل صدر لذلك عن ذا الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد
في جميع الاعصار والامصار والنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان الكل
ذلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيها فقط ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل
خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القراين الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون
به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم
وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم حجيته
فيما ليس مقتضيهما الامر وتسليم التناقض او جعل التناقض في الاستدلال على مطلق النقيض بل يمنع كون مقتضى المتنافيين متناقضين
او متساويين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا يقتضي الفساد والذي يستلزم الفساد هو الثاني
ومقتضى الدليل هو الاول وحجة القول بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وقد مر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع
فلا دوم للتخصيص ودعوى الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا فرع في المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل
عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة اذ لا معارض لها من جانب النهي وكما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات القدر الراجح من مصلحة النهي
وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى مرجوحية ترك
الفعل او لا راجح على فعله انما هو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان
الترتب انما هو على عدم الترتب واما ان المصلحتين متنافيتان للنهي في ترتب الاثر بالنسبة الى المنع الترتب بعد اتيان الفعل كما توهم
المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار في صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي معللا بانه لم يعص

بالنهي على الفساد في البيوع والنكاح وادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حقيقة لغة منه

الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المنفهم من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته منه

امر عن عصر سببه فانه يدل على انه اذا كان في معصية بالنسبة الى الله تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل
فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمن لغو الى السيد الى معصية وفي صورة ارتكاب
في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها كما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة
المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان في الشرع عبارة عن سلب
احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات ففيه ما بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج
والاحتجاج الثاني لان مقتضاه كون النهي من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد
المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا
شرعي فخفظ حجة القول بعدم الدلالة مطلقا او بعدم استلزام النهي في الشريع للصحة كما مر ويظهر الجواب مما قررناه واما القول الخامس فلم نقف
له على حجة نعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تذنيبات** الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة
الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر وهذا القول كبيع الربوي والمبيع بعد الربا
الزيادة وان فرو اكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان
العقل لا يحكم به ومنهم من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه
الثاني ان المنهي عنه لشرط ان كان من جهة فقدان الشرط فليس النهي فيه من جهة النهي عن لازمه لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط
وان كان باعتبار حرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع
الامر والنهي ويكون النهي وان كان على الشرط في الحقيقة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك
ولا يعقل كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في
المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان
النهي ظاهر في التحريم وليس في ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه واحتجاجهم القائم بوجهين ان النهي يدل عليها بوجوه ان النهي
يستلزم اطلاق الاسم فيقول الشارع لا تصم يوم النحر وصلى النهي لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك اسم الصلوة والاصل
في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات ونحو معناه من المعاملات اسامي للصحيحة وشرايطها من الشارع اسامي للصحيحة
منها فلو لم يكن صورة النهي صحيحا فلم يصدق معنى النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه ادراك والدعا ونحو ذلك وهو باطل اذ لم يحرم
بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المطلقة بكونها صلوة لا في مثل ما ير المرادان

ان الحائض منهي عن الصلوة الصحيحة مطلقا فان قالوا ان الحائض انما تمكن من الصلوة الحاجة للشرايط ولا دلالة فيه باطل لاستلزامه طلب غير
المقدور لاستحالة تحصيل الحيض واستمرار الحيض مع عدم القدرة على الايجاد لا يجري في مقدور فيتعين الاول والنهي لا بد
على الحيض وهي باقية على صحتها قلنا كما ذكره الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض
ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنسبة الى ساير المكلفين وبالنظر الى غير تلك الايام وعدم تمكنها
من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو لهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان عدم
منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى
اللغوي غلط لاستلزامه التجوز لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه **الباب الثالث**
في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **المقصد الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد
ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان
المحكم والمشترك وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو مطلق عدم الرجحان المتشابه وقد
ان الشارح العميدي المفيد بالدلالة على المعنى بالوضع وزاد فيه امرا وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي
وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى اللغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك
اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ
ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين
متشابه ومثل الشارح الجواد له بلفظ السماء والارض وللظاهر والمأول بالاسد وللمجمل بالقرء والصلوة بالنسبة الى اللغة
والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في حاشيته ولو نفيه ايراد الحاجب مقام الكرض اللغة لكونه ما في
السموات وما في الارض فقول انه فيه لقول لم يحتمل ويجوز ان يكون فيه الفعلين معا اما جلي فيه الالفاظ من يفهم دون الاول
فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم قال في حاشية اخرى للظاهر والمأول لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحمله
على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعل في الكشاف مأول وفي كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجاز
وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا
الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد لا يحصل الا وليس نصا ثالث
ظاهر الحكم لجنب اذا احتمال التجوز هو المدعي الظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كالاسد لا يخفى ادنى

هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الآحاد وبعد الثبوت
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي ارادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق
الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى بما صار حقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الافق
بارادة مطلق الفوق او التحت كما لا يخفى في التمثيل بالسماء والارض كما وقع من ان ربع الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا
العلامة التمثيل بقوله تعالى ما في السموات وما في الارض والفوق والتحت وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة
الى دلالة اللفظ مع حقيقة كان او مجاز ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها في القرائن الخارجية فان دلالة اللفظ
على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي
واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز في هذا المقام واما في الحقيقة فيحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ
قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وليس مراد شيخنا العلامة ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين
بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على غير الخلقين ايضا من باب
عموم المجاز وان اريد مجموع الكلام فان التامل فيه اظهر ثم ان مراد الارادة من النقيضين بقوله الذي لا بد ان يكون هو قابل
النقض لا اللغة فقط ثم ان اريد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير
المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص
وان اريد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللفظة ايضا ومع
غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الكلام الغلط في صح لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصولي على كلامه وان اريد
بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وكذا اذا لاحظ
التعابير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن
الخارجية ويتفاوت المقام بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا
والعام ظاهرا وقد يطلقون القطع على الخاص والظن على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال
ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكون ما بالنسبة الى المعنى المجازي في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم
الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة العرفيين منهم لشهرتهم في العلم
فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بغيره دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث نفسه وان كان يحتمل المجاز بالخلاف ولالة

الحلا عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة التخصيص مع ما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق
والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق
هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المراد بالفرق بينهما
هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من الحكم او الوصف فلا يتم جعل قولهم في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب المدلول هو
نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجهما عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالاولى في ذلك
فالمهم بيان الفرق فنقول المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور
او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف قانون المنطوق اما صريح او غير صريح
فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كالاشارة في مقدمة الواجب
فالاولى ان يجعل من باب غير الصريح واما غير الصريح فهو مدلول الالتزام وهو على ثلاثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه
والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق
الكلام عليه كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو
لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك
وهذه تسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون
قرينة العقل ولم يكن لفظيا فيقع هذا القدر لانه قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع وكون ذلك يكون من باب المنطوق الصريح اولا بد من ذكره في اخر
يسمى بالمجاز وثانيهما ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه
التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم
من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء ومنه افهام مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال
اذا واقعت فكفر ودلالة التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل من قاعدة حكمه على الجماعة وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون الاهل اهلا
وغير ذلك وربما يعرض في العقول فيحذف الواقعة ويعتبر محل اقتضاء العموم ويتم الكلام في ذلك ان شاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني
فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المعنى كما في المجاز وذلك مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النطق

والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وبحى الكلام في بيانه في ادا فوالكتب
وان كان فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجى تفصيلها
ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور او ربما يقال من ان الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما نحو الصريح
مفهوما ولعل وجهه كون المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور
في الآيتين فانه هو الموضوع لاطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وفيه ان عين
ذلك عتب بالحيثيات والاعتبارات فان عين المفهوم في آية التافيف هو حرمته وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم
الشرط ولابد في تحقيق هذا المقام من تقديم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف
وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا او يشرط ويشرطه واشترط عليه بيهم من ذلك اياه او
بمجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشي والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما
مردف الشرط فقط ادا ما علق عليه جملة وجودا منه حكم لحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم
انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في
ضمن العقد مثاله انكحك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من جزء جزئه وان كان
متعلقا بذاته وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثله ولا يكن هو انسانا ثم ادعى البقاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان
حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلاة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف
وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعل بعضهم من جملة الاطلاقات وكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان الاشراط
السائغة من شرط بالتحريك وهو العلامة وكذا لك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم
ما خوذ من المحرك **الثانية** الجملة الشرطية ايضا يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم
ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال منتج
على قاعدة اهل الميزان حيث يجعل هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه

انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فقط هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى التعليق
مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالا ان
كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس كون انتفاء
الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد والظاهر من
اللفظ وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم سبب آخر فالسببية احدهما لا بعينه لا معنى ومن هذا الباب لولا على لهلك عمر وقول
ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان والثالث الاستعمال في اطلاق
الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية او ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها
معلق عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك
لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا
فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان الواقع شرطا
اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما لانه مما وضع له لفظ الشرط نفسه فالمراد صدق تلك الجملة بغيره عن معناه ويصيره سببا
على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل الكلام حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد به لانه التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلح للاصوليين
او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس
يصح الصرف او عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس الفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والابتداء والا
ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد تبين ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو
السببية كما مر كما عرفت فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي في صدق قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاول للثاني والا
لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا
وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يفيد الا السببية
الثالث ما يكون شرطا لتصدر الكلم عن الغاية بل لا ثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء
فقد ظهر ان محل النزاع هو الجملة التي فيها ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق مثل اذ تضمنا
في الاسماء المتضمنة معنى الشرط كما في حروف من يدخل ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ما طهر

بحجية مفهومها بالخصوص اذا المهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شرط بكلمة ان وما في معناها يدل على انتفا الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لانه لو
كان هو مدلوله علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الترك
في اكرامه اياه مع حجيته اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط
لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان
الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان
مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخولها وكذا ان الكلام انما هو في ان المتبادر لفظ الشرط وليخفى ان الشرط معناه
في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ولكن لما ثبت التبادر لهذه الهيئة التركيبية فيقول سائر الاستعمالات التي ذكرها مجازات لتبادر
غيرها ولانه خير من الاشتراك فلا يقال ان اللفظ مستعمل في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد
ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو عدم تعليق وجود المشروط ولا وجه له بعد وضوح الدليل على ان الكلام في حجية الشرطية واما
لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما صدر الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان
المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام
فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد وهذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفايدة
بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفايدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوايد وثانيا ان هذا الاستدلال القول بالحجية
ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المراد فرض المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعتبر في امثال هذه المقامات
اثبات الحقيقة والتثبت باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص لا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من
الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول
واما اثبات الحكمية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى ما ذكر
فلا بد من حمله على ارادة ذلك فيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يتعين باصالة الحقيقة على
الحكم بمفهوم الشرط واثبات المفهوم بدونه يجري في جميع المواضع وانما يتم لو وجد مقام لم يكن فايدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية ومع
ذلك يرد عليه انه لو كان النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدم لوجد منه هذا الغرض ولا نظن احدا من المنكرين

المنكرين بل صرح بذلك بعض الفضلا منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يكون فايدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما قيل من الاستقرا
يحكم بان كلما وجد لفظ لا يتصور له فايدة سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غايته الاستفادة كون المعنى مرادا
من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا لا نقول ان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند
انتفائه لظهور مساو لها او ازيد منها وبالجملة اذا كانت هذه اظهر الفوايد لا اذا لم يكن فايدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا كان
الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القراين في ارجح فانا نقطع ان المنكر ايضا يعترف بالحجية ولكنه لا يعتبر فايدة كلية بخصوص المقام
كما هو مقتضى الفوائد مطلقا لانه اذا دلت اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط
في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له
وهذا الاستدلال لا يتم الا بتسليم فهم السببية كما ذكرنا فكان المستدل به يستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال النايب فلا يفيد مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي
الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يعتبر الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار
فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر فالاصل عدمه لانك قد عرفت فيما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون
ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول
التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية في ذلك والاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة
في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما امكن التمسك باصالة الحقيقة مطلقا وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر
كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما اذا ثبت في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل
واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال
ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء فلا يمكن الاكراه فقد يخص النزول عنهما فهو مدفوع بان ما لا ينفك عنه النية
وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يكن يظهر له فايدة اخرى سواه وهو متحقق هنا فلعل نكتة المواضعة الاخص ان اردن
التحصن مع ما بين من الضعف والقصور فانتم الحجة بذلك ويظهر لك ان هذا الجواب مما سلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا
ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجية فيه كما سيجيء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجاز لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة في رجحه

فائدة تعليق مقاعد ... انبات ... اظهر فيها من ... الفوائد

مانعه ولولا القرينة على ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مقتضى فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واما المعاني

التي يمكن حمل الآية عليها فمنها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين انما يكون للتنفير مثل لا تصر اذا كنت

محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تزن لحرا ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل

اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية **قانون** اختلفوا في ان

تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في الغنم السائمة زكوة ومطل الواجد

يحل عقوبته او مقدرا كقوله تعالى لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فمنع البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر

الشعر القليل **الاصح** المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن

الفائدة ويعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد

يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول بما مر سابقا في نظيره من

الفوائد لكلام الحكيم فايدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام لكون المذكور محتاجا اليه مثل فطوا على الصلوات والصلوة الوسطى او حاجة السامع

اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على السكوت عنه فيحصل له ثواب الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان

ذلك اظهر الفوائد فيجاب بعين ما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التمسك بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا

ثبوت فائدة ما واذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر منكرا شيئا عن القول بمقتضاه

ايضا وما يظهر من انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال

تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة

ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستيناس بمثل ما يترائى حجة في المثال المذكور

فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من اوضح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح

بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد ودلالتها على التقييد خلاف الوضع غاية الامر

ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في اكثر ما يفيد فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر

مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاد في اللغة وكلام اللغويين وقد صح الباقون انه لو دل لدل باحد الثلث وكلها

منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر لانه ليس منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولا في المسئلة فقد

وان كان الطبع في النظر انه لا يخلو عن شيء كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب تعميمه عليه في الاحتجاج الا ان يفهم

ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة

مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع كما نقل العلامة في النهاية

بل لان الكافر موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق تارك للمقيد بخلاف العكس

وبالجملة المقيد مطلق فيه ترك الاحتياط الاحتمال عدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي وردت

الخطاب مع كون المطلوب واحدة ثم ان اخذ فوائد **الاولى** انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط او الوصف وكونهما انما

هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر

انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرف فلو حصل احتياج في الافهام

من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وكما

بينا اظهرية الشرط في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا لا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه

زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المنطوق ورد

بحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فالنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة

المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه لان الحجة

انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية **الثامن**

قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة اذا

كانت معلوفة او اما ان تتوهم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو نفي

مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك

بكون الاشتراط المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بان ذلك لا يضيع الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان

المدعي للحجية يقول بان هما حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم غير المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا

للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله في محله والبناء على الاصل الا بعد رفع الدليل ولكن

الدليلان متعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح واذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعين على من يدعي العمل على القول

بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وجهله

منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والاشتراط وارده على القسمين كما لا يخفى على المتتبع

الثالثة مفهوم المخالفة انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثانية للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما يظهر من بعضهم من ان
مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم
اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ
من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه يلزمه الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول من ان بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة
فيه الزكاة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكاة وان هذا انما هو على تقدير ان لا يجب في بعض المعلوفة الزكاة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها
ومفهوم قولنا بعض الغنم سائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض الغنم كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب
منه هو ان لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بانه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ لذلك وانت
خبير بان ذلك التوهم ليشبه بان يكون من اشتباه من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد
من مثلهم [illegible] ذوو المراتب لاختلاف الموضوع ولذلك تتصادق [illegible] والنظر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي
انما هو ان المفهوم رفع الحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع ولعله هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم ره
فان الحكم الذي نفي في جانب المفهوم انما ينتفي من جهة القيد في المنطوق فكلما ثبت في القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم
بالنسبة الى ذلك الفرد والا ينتفي التعليق بالنسبة اليه بخلاف [illegible] وما يقال ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالف في الجملة فهو مدفوع بان
التحقيق اذ يتعلق التعليق متعلقة بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة في الزكاة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكاة معلق على
سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت لينفي ان
جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا بجواز الشرب والتوضؤ من سؤره فيتعلق به في الكلام وان لم يشترك بعض الافراد الغير المأكول ايضا مع كونه شريكا
للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها فيتعين بيانه الا وقت الحاجة فيغير انه لا ينحصر الفائدة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح
ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة في الزكاة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن
ان يقال كل غنم في الزكاة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المنافي حتى يلزم ما في البيان وغيره من المحذورات فلا بد من التقييد من فائدة
والموقوف انه ليس الا انتفاء الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لنكتة الاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى
القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على انسباق من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن لنا
فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة في الزكاة الا ان المراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وتبين

وبيانه لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان يجب في بعض الافراد من المعلوفة زكاة لا ما ذكره وان اراد البعض
الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فيحتمل ان يتوجه الحكم نفيا واثباتا
الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه حينئذ ان البعض الآخر
من السائمة ليس يجب فيه الزكاة وهذا انما يعرف بعد وروده في كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل
والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم رحمهما الله لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع
نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القول الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب
ما اخترناه مثلا انا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد
الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق
لايهما واليهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي
الحكم حيث انتفى ذلك القيد الى بعد لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكاة على انتفاء الزكاة من معلوفة الابل بأحد من الدلالات
واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما ذكرنا ولا لما ذكرنا احتج لبعض انه فيه على الدلالة بان السوم
لجريه مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة ممنوع والا لكان وجها قانون الحق ان مفهوم الغاية
حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم
يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما في قولهم ان الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة
حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكرناها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه
لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانت من جنس واحد كقولهم بعتك هذا
الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من
باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلف في الماهية وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول
بالعدم حقا وربما التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول
والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك
ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانه من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لانه لا يحتاج الى انه الغاية

وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين والبطلان

لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز الترك لوجود النص بعده اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك

ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم لان التردد بين الثبوت والا

حاصل لكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل المغايرة بمثل قول القائل اعتد بعدة فتامل في ذلك فانه يمكن

ارجاع الظهر الى الوجود ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة ولنحقق فنقول لان المتبادر من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

ان اخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت

الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان

خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك

اخر وجوب الصيام الليل انه ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان ما يحتمل عنده الصوم سواء

انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم

مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم لكل من يقول

بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا

بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما حضوره اذ الكل قبل حضور وقت العمل واتى فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من

ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل

او لاعلام المعالم وهو فيجيد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان وينسبه اليها ويعتبران لخصوصهما فلا

يرد تجوز ولا تخصيص ولا نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام

الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام الى زوال النصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار

كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة خلاف وطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي

لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحوي المعاني في نظر الكفار المتعنتين انما كان

ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بحصول المشاهدة كما جاء به صحيح غيرهم وما وقع فيهم في

اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المشهور فيما هو مقصود البيان لهم لا لكن التسليم

عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام الى زوال النصف النهار هو الاعم كالخصوص المشروط بشروطه لا لنفي العموم والا

والا فلا منع للصوم لحقيقيه الى نصف النهار بعد تحقيقه مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو

الامساك الى النصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك ثانيا ايضا الى اخره فنقول هناك شق ثالث وهو

ان المراد هو الافراد المشتمل للانتهاء بشرط لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونقيضه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك

بمعنى انه يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطع عنده الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك

المطلق كون حكم ما بعده موافقا لما قبله ابتداء المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر

واما الالتزام فلعدم اللزوم وبان الاستعمال فيهما معا فيكون القدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما

بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا

له الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى

تعميم المبحث في جميع ما فيه وكان جعل الناظر على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد افادة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ

او غير ذلك فلا ينه اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر ويجري الدليل فيه فصحيح لكن فيه وقد اختلفوا في كون الدلالة

فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر مركب من نفي واثبات وما له المدلول مذكور

في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادته

الحصر التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما انه لم يفد الحصر لزم

الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيجب حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد

والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيتعين ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة اللام الذهني فيحمل

على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد

الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو او الرجل

بكر فان المراد هو المصداق الكامل ومن قيد الكامل اما صرف الصيغة الصفة لنا استغراق الافراد بان نوع وحدة الجنس مع الفرد

كما في قولك من سمعت بالاسد ونوع حقيقة فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الحمل باللام وهو الظاهر من التحرز

في تعبير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى ابلغ من طرف المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون

بان ذلك لو صح لصح في العكس ايضا في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل معنيه الدلالة

العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلام بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية

اقول اما الجواب عن الاول فهو اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة
التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمحمول هو الوصف والمحمول هو العارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا
والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة
فاذا اتحد الذات بسبب الحمل فيلزم الحصر حصر الامارة في زيد وان انتفى قاعدة الحمل لكن المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يقيد
انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان
يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الحيوان بالنسبة
الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد
وبهذا اتضح ما يورده هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب العكس في الكل فيلزم ذلك في الحمل المتعارف ايضا مثل زيد انسان فان المراد
من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق ههنا
اما فرد معين هو زيد او غير زيد والرد وكلاهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد
فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يقتضيه الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما
موجود واحد والحق ان صورة العكس يقتضي الحصر لا ان ذلك من حيث هو صريح ان الاتحاد يقتضيه لا يقتضي ذلك
بل لان حمل الشيء الاستغراقي يقتضيه ذلك اما الاستغراق فقط واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق الجنس
ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيضيع التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته
فيقتضيه المعنى الذي هو اعم من الحصر كما هو البالغ الاشارة ولما ذكرنا الحقق التفتازاني في بعض حواشيه وظهر مما ذكرنا ان قولنا
الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احداهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الآن والثانية التعريف على وجه زيد دون
صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان الثاني لو اريد به مجرد
المغايرة فان اريد به الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام
بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربا زيدا فان كما
في جهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فالحصر فيها فيما نحن فيه المعرف باللام في قولك الخاتم معناه زيد صديقي
على طريق الاثبات في اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن
حصه التاخر ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الشعراء والكرم في العرب والائمة من قريش كما صرح علماء المعاني ولا يلزم منه كون

كون ماء العرب كرماء ولا يكون من في القريش ائمة كما لا يلزم في زيد قائم او ان الكفار القائم والالف ون في زيد واما الحصر بانما والمراد
به نفي غير المذكور اخرا كقولك انما زيد قائم او اذا ان في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فلا اشتهار الا قول في الحجية
بل عرفا ونقلا الفارسي عن النحاة وصوبهم فلذلك لغة ايضا مع ان ما قد عدم النعت ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله (ع)
انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن
القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما في قوله (ع) انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المنافية للسالبة الجزئية وانت
خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوظين مما قدمناه وان قلنا به لا لان تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يقيمه على دلالة تعريف المسند اليه
على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير
في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض
وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا معا للاثبات
ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فيتعين الاول وهو ضعيف
لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة
فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة مقتضية لمعنى ما دل الحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد نوقش بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها ان الرسالة لانه ارسل لغيرهم ايضا وفيه ان المراد
في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله
في ذلك او عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فلعله من الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبتنا التبادر وكونها حقيقة فيما ذكرناه واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم
وانما زيد قائم وما زيد الا قائم في الكلام وفيه عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم
لله وبين لا حكم الا لله ويظهر بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ودونهما ما واما الخلاف في حجية
مفهومها ظاهرا وانكار ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه له لجعله من باب المنطوق قانون الحق لا حجية في مفهوم اللقب
لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا (ص) واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والا لعرى

غيره وايضا قول القائل بيرست زانية ولا افتح زانية يدل على ان المرأة طلب موافقة زانيتان واوجب الكتابة لجبر عليه الضرر او الجواب عن

الاول ان تعلق الارادة بمفهوم ليس الا لامر واللقب قيدا زايدا فالكلام مع كونه انما فايدة خاصة في ذكره وفايدته فايدة اصل

اصل الكلام دون ما افاده ان القرينة قائمة على ارادة التنويع واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب

كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدم ذا صام خمسة بتم لجتاج الى جوازه الا الرخصة من ان رع لان العبادة توقيفية لجتاج

الى التوظيف لالان القول الاول بافاد او ذا صام الزايد من باب عمل لعموم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار و

التسبيح ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والتجاوز من جهة اعتقاد ان الزايد مثل المأمور به في الاجر لان لكل واحد

المفهوم نقيض ذلك ولو ورد الامر بجلد الاخر فلا تعارض لانه يتقابل ان مفهوم القول الاول نقيض عددها فلا بد من

الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق والحث فانما هو بدليل خارج فعدم جواز زيادة الحد مثلا على

الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء بدون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول ان اهل الوادي اقل من النقصان

الكثرة وهو ان بمدان فهو مفهوم المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك

يرى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا

وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاول والاكثر وقد يختلف في سنتين كما ان عام والعام لا يدل على

ثمانين وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله عم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره

عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز الا الافضل ربما اقل وفيه ما لا يخفى وان تحديده للاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين

والاكثر الا في ان لا يكون الا ربعة اقل والا لا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس على ذلك

الاكثر وهو الذي وان الكلام في المقدر والمسافة واشباهها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان

فهو ايضا كذلك وذهب بعض صحتها جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيد بيع في يوم كذا او في مكان

الوكيل والعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ وتحقق بتقييده بالقيد لا من حيث المفهوم

بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في احتمال الوكالة والوقف وكونهما بالقيد وصف

او شرط او زمان او مكان وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني نور الله ضريحه في تمهيد القواعد الباب الثاني في العموم والخصوص

وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وقد نشير الى ما يأتي

واخرجنا بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم يوضع للدلالة على ذلك وان دل على الاجزاء

اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعينين الاثنين من ارادة العموم بمجموع او الافراد وبهذا الاصطلاح الذي

فلا مانع من جمع العشرة المتنفي عليه كما يشهد به صحة الاستثناء فانه يدل على قيمين انما كلما يشمل افراده اولا يشمل اجزائه والعام

المعهود الغالب في الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكره وان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه

بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنع

فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلا يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ويظهر في العشرة

وما ضرب العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكام المفصل

القانون الاول في صيغ العموم اختلفوا في كون ما يدعى كونه للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص

على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في

اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا من ضرب احدا او من دخل داري فله درهم

ومن جاءني فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك العقاب بالملامة وللاتفاق على كلمة

التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا تضرب احدا للعبد واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت

احدا فلولا انه سلب كلي لما كان تكذيبا فان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى في زمان نزول قوله تعالى انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم فقال لاخصمن محمدا ثم جاء اليه صلى الله عليه وآله وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فهم دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم

من ذلك جواب صحيح منه صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او على

منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها ونحوه فخروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التزامهم بعبادة

هؤلاء فرد لجواز ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن

المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما فجعلها

ولا بد له من مرجح فالاولى ان نقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع

ما اورد على الدليل بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لان مرجعه في النقل

اما مركب وهما بالتواتر او الاحاد او ما جاز تعرف من العقل كما لو استنبط من مقدمتين نقليتين وضع ما شمل الجمع المحلى فانه يثبت بالنظر مقدمتين

مستفادتين من النقل احداهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه بالجزم وثانيهما اخراج من الجميع وضمن شمول الافراد وضعا وثانيهما

ما ثبت ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وكيف من ذكر انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشمول ليس داخلا في ذلك

اخراج بعض فيثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وكذا اذا العقل المحض فلا مدخل له في اثبات اللغات واما
التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي لاجل الفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عن فن
لسنا الآن فيه فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة
اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية واما لتبادر المعنى بالنسبة الى الالفاظ فاما ان يكون هناك تخصيص بمرجح في الدلالة على
المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص محال ان قلت والجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان
هو الواضع كما خص الحوادث باوقات او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او يمنع انحصار المرجح فيما ذكر فلم لا
يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني فيعينه له وحصول اخر في ذلك مع انه يرد على الوضع للنقيضين والضدين وفقد الالفاظ
بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص محال لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذا وجب ارجاع هذا المذهب الى ادلة بان
مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء من غير ابانة
والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين القاف والفاء في الشدة والرخاوة كالقصم من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل
لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء
التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية
بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل فاذا وجدنا ان نبيذ العنب
فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل وكان يجوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر
الكليات كما سنشير اليه في اواخر الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة
وقد يعقب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية واذا
انتفى انتفت لعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه عن العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك
اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذا لك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف فيه وبعد اللااعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر
وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق
والمجازات ولهي من انه اذا اخبر باصطلاح قوم لجاهل بذلك الاصطلاح كلما تهم او رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا
يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فطريقه انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظ مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظ

والفاظ مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظ مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة تجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما في الكتاب
والدليل في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه
يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز
فيتفحص عن احوالهم فاما يعرفون له نقل الوضع او يظهر عليه من مرادهم وراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن
الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز الغير وصحة السلب من العلم بالوضع كان تحصيل العلم بالموضوع وهو خاصة الشيء
من خارج لا لحاجة الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم
بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل وانما اشكاله
في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل للحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة
هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فاذا ثبت بالعقل عدم ثبوت اللغة بالعقل والمقصود
هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا المطلق
اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العقل من دون الاستناد الى وضع الواضع
واما طريق الآن والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب بل ونقل المتواتر
والآحاد كلها معلولات للوضع ودلالات انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من
ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما آحاد بان مرادهم ان كان طريقه اما قطعي واما ظني فالاول هو الاول والثاني والتبادر وعدم
صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة للفاعل مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد واحتمال ذلك كلها من
الظنيات وكلها معلول للوضع واما فامر العقل وكون الدليل الافضل مستيقن المراد واحتمالها انه على فرض تسليمها من العلل الموجدة
للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الكلام وهو مثل التبادر واخواته فرادا الوضع من جملة التوقيفيات
قبالا للنقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء والكاشف عن رأي المعصوم ونقريره الكاشف عنه قبالا للاخبار المتواترة
او اخبار الآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبط فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل
على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف حلالا باحة هكذا فيه وقد يرد عليه بالمنع في الواجب
ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه
ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق الظن بالاعم والاغلب يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل

تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصوص فرائد للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج لخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع للمعنى ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من المعاني فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع كيلا يحتاج الى ارادة البعض الى المخصص ولعدمه التوهم في شيء من لفظ وقد ضعف منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا في صدد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الوضع على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس بنفس الاشتهار بل لان ذلك التمسك هو حقيقة والمثل مطابق للواقع ضرورة ان ذم المثل انما يحصل في نفس الامر بان اهل العلم بالعلم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائلون بالاشتراك باستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة ورد بان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الطرفان وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه حتى يمكن العلم بوجود الخواص كما استند الى خواص موجودة فيها وهو ليس كذلك مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المأخذ وفيه ما عرفت

قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انها حقيقة في العموم وارادة البعض منه الاجتماعية مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتعرف منه كاجمع وجمعا واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الجميع ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يقتضي منع الترة وبعلم ذلك من الخارج والا فالاظهر حملهما على الموصولة ولا عموم الا ان يكون من باب اطلاق الجنس كما يجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر ان ما حقيقة في غير اولي العلم وهو انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك الكل بان الموصوفان لا عموم فيهما نحو مررت بمن اعجبك ومن بعضهم الحاق الزمانية مثل الامت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل حتى يحصل ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما فيقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم

كتابخانه ... قازان
... مخطي

٢٣

عموم اي عموم بدلي كالنكرة في الاطلاق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان واني ومتى واين وكيف واذا الشرطية واذا اتصلت بواحد منها ما وامّا او امتزجت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة منه ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الحمل اليها درك فهم التبادر فيتبع الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا كما عرفت والا فلا عموم ويستفاد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص

قانون اختلفوا في ان بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له كمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل لمفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهوم وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وصف لا بعينها يستتر فرده مشترا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الاوضاع المنتقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغييرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى ثبت وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق او ضياع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم ويتحول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعلمه جزاف فيستفاد من ملاحظتها ورود المعاني المختلفة على اللفظ بسببها والملحقات بحسب المقامات اذ هناك مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الحال ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط للاتفاق على ان الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعروف باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون والتثنية لكذا وهكذا فنقول فهم الرجل فالتجرد عن تلك اللواحق يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل ولا موضوع وليس معناه الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يغير المعنى جدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تغيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم انضمام الاسم باحد المذكورات وبه في ان التنوين التمكني انما يتم به الاسم ولكنه ليس العوض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا اعرف ان يراد به بيان الماهية وكذلك الحال في سائر الحروف اللاحقة به وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصدر الخالي عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا ان صدر فاه الرجل

مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس فهو موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا افراد من تلك الطبيعة الموجودة في ضمن فرد
غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس او دخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيبي لا تفهيم
المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الحال لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم
مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فان قلت انما اخذ هذه في تعريف النكرة قلت مع انه يتم في اطلاق الكل لا يتم
في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن لم يعرف شبحا يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الا ارادة
الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها ولا هذه اشنع من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني
رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والالف للنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها
في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد
فتلخص مما ذكرنا ان هنا اربعة اشياء رجلا اذا خلا عن اللام والتنوين ومنه الرجل خير من المرأة وجاءني رجل او جنس من رجل والرجل خير من
المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا الا ان نظره الى
المركبات الا ان مثل الاسماء المعدودة للتذكرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيها ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك
الجنس ما غير معين اصلا كانه جنس من رجل او عند المتكلم فجاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون
اسم جنس فلا يبقى فرق عنده بين اسم الجنس والنكرة فلا يصح جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذ الكل مراد به اسم الجنس الغير
المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على الظاهر ومنه يظهر ان لام الجنس على القول ان للعهد
ارادة الوحدة والكثرة مجازا فقد استعمل في جزء ما وضع له وصحيح الكلام في اقسام المعرف باللام ومحصل الكلام وتتميم المراد
ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين لم يوضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج
الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في الاستعمالات في جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل المرضي فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب
ان هذه اللواحق متفقا ورد على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم بعضها على بعض بان يقال مثلا ان وضع العرب
اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسبب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسبب ذلك
وارادة التثنية وهكذا اجزاف وتحكم فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل
وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات تجرد اللفظ عن جميع تلك العوارض بحيث وبالنسبة الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر

عن اللواحق لم يوضع وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا
في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين
وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة
للماهية لا بشرط ويحصل الفرق بينها وبين غيرها فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات
وقد يلحقه التنوين التمكن كما في مثل قولك ارجل ام امرأة ومنه قول ابن حاجب اسم علم وقد طلب غاية وقد يلحقه الالف واللام للاشارة
الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الاشكال لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحق
التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فهو تثنية
فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في
الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول و المصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري
او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكذا ربما هذا اللام الى الفرد المعين
المعهود فقد يراد بها الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتفاوتة
وستشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة المدخولة عليها اللام بلام العهد منه فيمكن ارادة احد صنفين المشترك
اللفظ ايضا كما هو احد الاحتمالين في ارجاع الى الافراد الغالبة كما سنشير ان شاء الله وان اشير بها الى تعيين الماهية
فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه
لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود ويسمى المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج
من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر
اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
كالدخول في الحقيقة وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن
جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وحمل المعهود الخارجي ايضا على المعرف بلام الجنس المذكور
في كلام القوم ووجهه ان معرف الجنس يكفي فيه تعيين بعض افراده بعد كفاية الماهية فرادي وان الاستغراق وارادة فرده
لا يكون فيهما معرف الجنس بل لحاجة الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيها وعدم امكان

ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فلا، وان لحق المقسم باسم الجنس اذا عرف باللام ويقال انه يقصد باللام
محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو موضوع الالف واللام ولم يقصد ارادة شيء باصل الوضع فيما يكمن غيره فهو تعريف
واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة
على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فللاستغراق وبقي الكلام في امور الاول انه هل يكون محمد
المعهود به في الخارج في حمل اللفظ عليه او يكفي الا ان الثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق
والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يتعين شيء في الخارج ومن هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجي الكلام فيه ثم ان الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والتغاير ايضا يستفاد
في كلام بعض النكرة حيث كان من باب شيء رجل من قبل المرأة ومن باب حيث برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو
ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراه [illegible] معاملة المعارف
بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يكون فيه بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة
واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس هو بعينه كلي طبيعي فالجنس اعم
فان الكلي الطبيعي مرادف لمفهوم الكلي ونفس الكلي الجنسي فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس
يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع **الثانية** لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يكون في الجمع ايضا لان المعنى
ان المراد من الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة ان الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا
مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فكذلك يتصور جميع الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن
اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة
اي جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعين كما في قوله
اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس
الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء
والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا اذ قد يكون الجزء من المستضعفين بوقته وقد يثنى ويقال رجالان وقد
يجمع كرجالات وجمالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان المفرد المشترك بين كل واحد من الجموع وجمعها موجود
وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف الجمع فانه ليس

من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي والعهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق
فالجنسية تعرض لها كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية
ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد منه ايضا ومن هذا انظر قولهم في تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
حيث نقض باخراج مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا
يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان
انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم ومنع القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون حينئذ ايضا مجازا اللهم الا ان يقال
بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومنه قوله تعالى الرجال قوامون على النساء
لحيثم انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالثة** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي
مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون
مجازيا كسائر الحقائق والمجازات فنقصد الان ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايضا
حقيقية او مجازية اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار
النوع والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعينها بسبب لحوق اللام حال تنفيذ الوضع فكونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما
دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال يظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني
حقيقة فانه اطلق واريد به الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي
من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك
كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين
لجميع عليه بعد ويلزم ذلك في العهد الخارجي على ما بينا من عدم الفرق ضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه وبطلان ذلك
من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط واما على اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه فيصير مجازا بسبب
التعريف لا بقاء الوحدة عنه وارادة الوحدة الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام
لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق فتدبر واما اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكور الا
بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المجردة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة
فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في قولك اجاب امرأة

وهو حقيقة جزما لانه يجب ان ينظر ما اشرنا اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية
وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب انه حال عدم الملاحظة
مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في جملة وان
قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا
واحدا كما اشرنا في مفهوم الحمل فقولك زيد الرجل بمنزلة زيد رجل ولذا تحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الرجل
الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا اعلمنا القول بكون الالف واللام المذكورة من اقسام المعرف باللام
الجنس وانه حقيقة في الكل فيه صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر
هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس في نوع الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد
للماهية التركيبية او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر
سيما اصالة عدم ارادة الغير ترجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس
اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسيتحقق ان شاء الله تعالى في الكلام في النكرة
وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة وانها مجاز او مشترك بينهما
لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلح المجهول
فيما لا اسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلح في اطلاقها على اسم الجنس
المنكر يكون مجازا ويحتمل كونه حقيقة في الاعم **تذنيب** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة
ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد
بل استعمل في معناه مراد الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان
المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان متحدا مع زيد لانا نقول للاتحاد وجها اذ يقتضي الاتحاد مع الموضوع
في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا ولا عكس فالمعنى حينئذ ان زيدا والانسان
موجودان بوجود واحد وان الكلي ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب
انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو المراد من قولهم ان الانسان محمول على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا الانسان وبهذا كونهما
موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وتحقيقه مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو

في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا القبيل حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي والاولى ان يخرج هذا
من اقسام الحمل على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام منها جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد
الكلي والمفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا او يكون هو هو فلا ريب
انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق الكلي على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة
لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع الكلي وهو الجنس اعم من ان يكون مقيدا بالقيد والتنوين
بشؤون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله التنوين التمكن ايضا في بعض الصور وانه فيما دخله
تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بموضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية
والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه ثم في طرف التحليل جاء شخص
متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف
والحاصل فيما الكلام فيه زيد انسان كما مر ولا مجاز في الحمل ولا في نسبة كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم
المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية
من الفرد لا يستلزم الخصوصية في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق
الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في ضمن هذا الشخص وهل هذا الا ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه
والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية دون الشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحمل في معنى
قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناشئ عن عدم فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما
وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذي ذكرنا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع
فاذا اتينا هذا الحيوان وميزنا بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ
الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يقال ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان قولنا رأيت اسدا يرمي
لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل في الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على النهج المتعارف في الحمل
المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا الشجاع هذا رجل شجاع بالحيوان
المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا
التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث الاطلاق على فرد منه هذا اطلاقه على زيد له جهتان من احدهما مجاز

وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخر حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعيد
جدا لان الاسد عبارة عن الرجل الشجاع فهو في هذا المثال لم يوجه الحمل المتعارف بل على الحقيقة الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن
ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب حمل الذاتي فاذا كان من باب حمل الذاتي
فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى الاتحاد المجعول في الموضوع والانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة
فظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث الحمل في الغيث على النبات بعنوان حمل الذاتي ادعاء يفيد ان النبات نفس الغيث
لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بوجه او نعم لو اريد من النبات الحاصل الذي رعوه في اطلاق الغيث بوجه حمل معنى النبات على الفرد حقيقة
من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي
من جهة اطلاق الكلي على الفرد واذا تحقق هذا لك ظهر ان استعمال العام في الخاص بغير اطلاق الكلي على الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف
بان كان المراد بالاتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه
فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لابد فيه من الحمل الذاتي ادعاء واذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فيكون في حمل المتعارف اذ لا
وجود للانسان بهذا المعنى فرد اخر يتحقق فيه الخصوصية [illegible] وبحمل المتعارف فانما
هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا لهذا المعنى فالمراد من حمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده
لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل فيما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام
اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام متحدا في الخاص غفلة المعترض فيما زعمه اما ان يقول لا نسلم ذلك
فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى
بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بل هو حينئذ يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلانه فتدبر
لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المثال اي هذا الرجل خير من هذه المرأة
ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة اذ لا تمييز يخصصه بمدلوله ان الغير التعدد فيستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كما في العهد الخارجي وتعيينا كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة نحو بعض
في الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه سابقا لان الكلام في كون لفظ الرجل حقيقة في المفرد او مجازا ولفظ الرجل هو مدخول اللام
فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتعين المقصود وان اذا
اشير الى تعيين الجنس فلذا ان يراد من مدخولها نفس الطبيعة المراد في المفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام الجنس اذا استعمل

وارادة منه استعمل في فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك ان كان من باب اطلاق الكلي على الفرد
وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف باللام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا والاطلاق
وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها
قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن افراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في ذلك لان لفظ الكلي
على فرده فيعتبر اللام لغوا فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام معناه الماهية لا بشرط وجوده
في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك
مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في الزمخشري لا يتأتى ترد
هذا في اصل المادة بتقريب ان الكلي موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد ولا نقول ان استعماله على هذا الوجه ايضا
مجاز وما ذكرنا من كونه حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما
وحاصل ان وجود الكلي والاتحاد مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما ولفظ الكلي المعرف باللام
للجنس مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وفي الجملة تحقق ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه
العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا ان وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى تحصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما نحو
معهاني الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد في المثال منه
بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم يقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة
ارادة النكرة الملحوظ في مفاد اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ولفظ معناه فرد ما وهو ايضا كلي و
طلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان
الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل شخصا
بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل كما في هذا الرجل من اشارة الى الطبيعة
الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما قولنا جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل
الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم طبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لا اطلاقه على الطبيعة الموجودة
ومع هذا كله فالعجب من جماعة انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اظهر بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد
الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي

تحصوري ولا ريب ان لمشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الجنس لا غيرهن يكون حي زا وطنا ان
توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما
للماهية من حسن او قبح او صدق او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والجمر كذا والخنزير
كذا واللحم كذا وامثال ذلك لا يحتاج لصدق معناه ولا تحققه الى فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ
باللحم وغير ذلك وهذه الاشياء تدل الامر على ان المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد ما دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة
وهذا الاسم مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القايل اشتر اللحم طلب نفس طبيعة اللحم لا انه لا يشتريها الا من دون الفرد
الا فرد لكن يلزم وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو يعين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما فظنوا ان هذا المعنى
المتبوع مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هولاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما
لان العقل يحكم بوجود الجنس فردا ما فان قلت لاحظ هلال التفتازاني في المطول وقد بين ان المعرف الحقيقة لو اريد الافراد باعتبار العهدية
في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار
كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح
في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر ولكن صرحوا ان اسم الجنس المعرف باللام
اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة
غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع
اخرى ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلا احقيقة
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الا ان فيه كونه نوع من افي حبث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان اللفظ الذي
لم يوضع للرجل الشجاع ولا للمعنى بل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ دلالة ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجاز لغويا فقد خالف الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت
زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظا انسان ورجل لم يستعملا الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القايل
اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بان
ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة ولكن صرحوا اذا قيل لو اريد من المعرف بلام الجنس فردا ما يكون حقيقة بل الطبيعة التي
يوجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فيتعذر بين الاعتبار والنظر اما قولا الا من قال لا يتحقق كيف يجزم على معنى نفي الائمة

ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاقها على الفرد وليس ذلك امرا
مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وقد يرشد ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانها
غير حقيقة الى ما يظهر من غيره ايضا ولكن من انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحوه ان الالف واللام لغير حصر
لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان الاتيان بفرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة فم ايضا انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس
فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على المفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال
بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية
فلا ريب ان رجل في قولنا وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحمل
تحقيق المقام على ما ذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة
لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغايته الامر
ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد علاقة لربط الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل
حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز
والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا القدر المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع
للكلي للفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد به الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة
افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فمتضمنة لاسنادين
احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها
بالنسبة اليهما وضع حروف المصنف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فهذا ان الموضوع له
كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له الا انها
من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكان كل طلب
خاص من كل متكلم خاص وانت بالفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال
لعمرو اضرب او بكرا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له كذلك الهيئة الطلبية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب
والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال اللفظ في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور
ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الجزئي لا يحتاج معه لتصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة

لملاحظة الموضوع له فإذا استعمل في مورد خاص لإفادة الإيجاب مثل أن يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب
وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام إن أراد أن الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب
والاستحباب بعد التعقل عن جواز الترك وكيفيته ويكون أفراده حينئذ أيضا الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب
أو إيجاب فإن هذا ممكن بالنظر إلى الطلب وإن كان الطلب لا يخلو في نفس الأمر عن أحدهما فلا يخلو الأفراد حينئذ إنما تتشخص بتميز المتكلمين
والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب ولو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازا وإن أراد القدر المشترك
المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الأمر الدائر بين الأمرين ففي تعميم كلام المستدل من أنه حقيقة فيهما على المجاز في الموضوع له ونظيره لتطابق
كلام المجيب ولعل المستدل أراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغتين في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأول أعني الطلب الراجح لا على ملاحظة
الوجوب والندب وعدم الالتفات إليهما أصلا فيكون مجازا كما بيّنا هذا ولو قيل بوضعهما للوجوب فقط أو للندب فقط أيضا فعليك بالتأمل
في موارد إطلاقات الصيغ وتمييز أنواعها وأقسامها لئلا تخبط عليك الأمر هذا آخر ما أردنا إيراده في المرام **قانون** معنى ما ذكرنا
من أن معنى الجمع أو لا أن يكون عموم الجمع بالنسبة إلى الجماعات كالمفرد بالنسبة إلى الأفراد فالمراد جميع الجماعات إذا عرف باللام الجنسي وأريد منه الاستغراق
لابد أن يراد منه استغراق الجمع ما يصدق عليه مفهومه فيكون عمومه شمول الجماعات فيكون معنى جاء الرجال جاء كل جماعة من جموع الرجال وأورد عليه
بأن ذلك يستلزم جواز صحته إذا لم يجئ رجل أو رجلان ورد بأن رجلا أو رجلين إذا انضم إلى غيرهما صح جاء أو بعضهم بعضا أيضا جمع آخر
فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم للآحاد والمجموع لا للمجموع فقط لأن ذلك بخروج الواحد أو الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال
باعتبار مجيء فرد أو فردين وأورد عليه أيضا بأن إرادة ذلك يستلزم تكرار أفراد الجمع المستغرق لأن الثلاثة مثلا جماعة فهي جمع
في نفسها وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقها فيندرج أيضا في ضمنها بل يقال كل جماعة مكون معتبرا في الجمع المستغرق ومندرجا في
عداه من الجماعات منه فلو اعتبر كل واحد واحد منها لكان تكرارا محضا ولذلك نرى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق إنما بأجزاء
وإما بالمجموع من حيث المجموع وأورد عليه أولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت أمة لعنت أختها ونحو ذلك وثانيا أن
حزب والأمة من الآحاد قد اعتبرت متعددة متفردة ولم يعتبر في الأفراد المندرجة باعتبار مفهوم الجزئية على حدة وهكذا في الأمم
فإنه واحد والانتصار أمة والمجوس أمة وإن كان يصدق على كل واحد منهم أصناف فإنه أيضا وهكذا ... بالجزء واحد
إن أريد بالتكرار أن من حكم بالإكرام للعلماء لابد أن يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وإن أريد أنه لابد أن يكون
الحكم ثابتا في نفس الأمر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع أنه ليس كذلك فهو أيضا ممنوع وإن أريد أنه يلزم دخول الثلاثة في الحكم
باعتبارات فلا يضر مع أنه يجوز أن ... مع عدم ... الجماعات وأجزائها فلا يلزم التكرار المذكور في عبارة العموم بالنسبة إلى كل فرد فرد

وذلك يكون مع إبطال الجمعية واعتباره بالنسبة إلى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعية وأيضا
يفيد عموم الأفراد ضمنا وأما اعتباره بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح أن يقال للرجال عندي درهم على هذا إذا
كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يجب أن يكون لكل واحد درهم إذ المعهود هذه فنقول أما الجمع المعرف باللام فالظاهر أنه لا خلاف
بين أصحابنا في إفادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر أن المتبادر هو العموم الأفرادي
لا الجمعي والمجموعي فيستلزم منع الجمعية فالظاهر أن هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه
الأصل المقرر في المقدمات من إرادة جنس الجمع على ما في المفرد المحلى وكيف كان فالدليل على كونه حقيقة في العموم فيكون في
غيره مجازا والدليل على الاتفاق ظاهرا أو التبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال إرادة
العموم وذلك لا يفيد إرادة العموم عند المتكلم لأنا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر إلى ظاهر اللفظ
مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه فلا يجوز إلا بسبب إمكان أن يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى وأما دلالته جواز
الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين ومن فروع المسألتين ما لو أوصى للفقراء أو
فقراء البلد فإن كانوا محصورين صرف إليهم جميعا مع الإمكان وإلا فيصرف إلى الثلاثة فصاعدا لأن المقام قرينة عدم إرادة
الحقيقة وأما المفرد المعرف باللام فقيل بإفادته العموم وقيل بعدمه وهو يقتضي تقسيمهم الجنس المعرف باللام إلى أقسام يقتضي القول
بكونه حقيقة في الجنس لكن لا بسبب الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الأفراد كما أشرنا إليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك
اللفظي وأما القائلين بإفادته العموم فمذهبهم أنه حقيقة في الاستغراق ولعلهم يدعون وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والأظهر
عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في خالٍ عن قرينة العهد والاستغراق ولأن المدخول موضوع للماهية لا بشرط إذ الخلاف في
التنوين واللام والأول موضوع للإشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالإثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع
إلى اعتبار الوضع الأفرادي في كل واحد من اللازم والملزوم والوضع النوعي في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا
بد لمن يدعي إثبات اللغة بالترجيح إلا أنه يمكن أن يقال بعد الوضع النوعي الحاصل في أنواع الإشارة احتمال إرادة
المتكلم بالنسبة إلى الأصل ... فلا يجري أصل العدم في واحد منها والكلام فيما إذا كان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والأصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فلا دلالة للتمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال وهكذا في نظائر من يعرف
يكون نوعه الجنس ... متوجها لكونه أحد المعاني المشترك فيها اللفظ الزائد بأن يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والأصل عدم غيره
والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويستدل بأن ... ويدل عليه أيضا عموم إطراد

لا يستثنى منه أنه لا يصح في العرف في هذا الموضع وإن لم يوجد هنا قرينة على عدم العموم (إرادة خلاف) أيضا لصح جاءني الرجل إلا البصري أو أكرم الرجل
إلا السفهاء وأما الاستدلال بجواز أكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لأن عدم [illegible]
وشربت جميع الماء قرينة على عدم العموم وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا أيضا بإطلاق بعضهم
على الإطلاق أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض واجيب عنه بأنه لا يدل على العموم لأن مدلول اللام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الأفراد
وفيه ما فيه لما عرفت من أن عموم الجمع أيضا أفرادي ويقولون إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وفيه أن ما يدل على كون اللفظ للعموم
إطراد الاستثناء في جميع ما يتبين اللفظ للعموم وغيره على السوية لا يطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ
في الاستغراق ومن زاد من ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأول أيضا فإن الموصوف بالعام قرينة على إرادة الاستغراق ولكن
لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين أن الكلام إنه لا يدل لأن الفرد المعرف باللام للبعض في بعض الموارد
حقيقة كيف ودلالة أداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالخلاف إنما هو
في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على صيغ العموم التي هذا أشباهها والدليل لا يثبت إلا أن وضع العموم
في الجملة وهو غير المتنازع فإنما هو مبني على الاشتراك اللفظي أو على إطلاق الكل على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم أنا وإن
ذهبنا إلى أن اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس إذ الحكم إذا تعلق بالطبيعة من حيث (المتحقق في)
إنها لا تنفك عن شيء من أفرادها فيثبت الحكم لكل أفرادها ولنقول بأن الطبايع إنما يصير متعلق للأحكام باعتبار وجودها في (الخارج)
بل الطبايع بنفسها يصير متعلق للأحكام وأمتصفا بالحسن والقبح وغايته ما يمكن أن يقال إنه لا وجود للطبايع إلا بالأفراد
وفيه أنا نقول متعلق بها لا بشرط شيء لا بشرط أن لا يكون معها شيء حتى يمكن التكلف بها وإذ يمكن التكلف بالإتيان بها في ضمن الفرد
فيصدق عليه أنه متمكن منها كالأشربة في ضمنه ولا فرق بين تعلق الأمر أو تعلق الحكم بالوجود وأنه وكونها نعم بعد إتيان الفرد في (الأول)
يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الإتيان بأي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها وأما في مثل أحل الله البيع فلا نسلم
للتخيير وجواز مجرد ثبوته لفرد منه أو أفراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم إذا وقع
المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بأن الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولأن [illegible] إرادة فرد ما للزوم
الإغراء بالجهل فيتعين إرادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول باشتراك اللفظ وغيره وأما العهد الذهني (فـ)
فإن قلت إن المراد بالطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا وباعتبار الحكمة على المعتزلي إلا [illegible] ثم إن الشهيد الثاني
قال في تمهيد القواعد إذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حمل على العهد لأصالة البراءة عن الزائد ولأن تقدم

49

تقدمه قرينة مرشدة إليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فإنه يحمل على المعهود ويحنث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها إذا
حلف لا يأكل البطيخ فعن بعضهم لا يحنث إلا بالهندي وهو الأخضر وهذا إنما يصح حيث لا يكون الأخضر معهودا عنده لكن لو أطلقه
عليه إلا مقيدا ومنها لو حلف لا يأكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما في إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا [illegible]
الآيات التي يدعيها في خلاف ما قيل من فرع على العكس أقول بعد الإغماض عما بيناه من أنه حقيقة في الجنس وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعها (إرادة)
الماهية نقول إن أصالة البراءة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا إذ قد يقتضي الحمل على الجنس أو العموم فإذا قال إن رئي يجوز السجود على الحجر
فإذا جوزنا السجود على أي حجر كان فلا يجب علينا تحصيل الحجر المعهود (تخفيف) لو فرض حصول غير المعهود مثل المغناطيس ومثله في كلام الشارع كثيرة
مع أن ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في نفي عدم كونه مثالا لما نحن فيه إذ العهد فيه إنما هو في الشرب لا الماء فتنقيض خلاف ما ادعاه
وبالجملة فأصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الأخيرين وقد يقتضي الحمل على العموم مع أن فيما يقتضي الحمل على العهد إنما يتم ما ذكره
في الجنس إن أريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وإن أريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه أيضا لأنه قد يكون أصالة البراءة
مقتضيا للتنكير وإن حمل العهد في كلامه على الأعم من الذهني فيجد بعده أيضا لا يتم لأن أصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع أنه لا يناسب قوله
ولأن تقدمه قرينة مرشدة إليه هذا كله مع أنه لا يقتضي ما ذكره إلا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود ولعدم العلم بإرادته لا أن المتكلم استعمل اللفظ
في العهد فالأولى أن يقال في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلا في المعهود يعني إذا دار الأمر بين الجنس والعهد والعموم
فالمراد المعهود بالضرورة لدخوله تحتهما والأصل عدم ثبوت الحكم في غيره ويرد عليه أنه يتم لو لم يحتمل للجنس إرادة وجوده في ضمن فرد ما
فإن المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما نعم لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يجري عليه الأفراد أيضا
ولأن تقدمه قرينة مرشدة إليه فيندفع أنه إن أراد أنه يحصل العلم بسبب تقدمه أنه هو المراد أو الظن فيكون ذلك قرينة معينة لأحد المعاني
المشتركة فيرجح لا ينفي احتمال إرادة المعاني ولا ينافي في ذلك التمسك بمجرد أصالة البراءة وإن أراد أن التقدم والمعهودية يجوز إرادة
العهد ويصححه فهو ليس لأجل المقام فإنه للإجمال وتحقيق للإجمال بسبب إرادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية إرادة المعاني من
المشترك لا يرجح إرادته كما لا يخفى ثم ما يظهر منه أن مبنى المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم أن المحلى ينصرف
إلى الأفراد إن بعده قبل الشهيد الثاني ذرة أن الأفراد إن كان معهودة وجعل الألف واللام إشارة إلى الصنف المعهود المتعارف في المحلى وإنما
ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر إلى أن التقدم في اللفظ يرشد إلى إرادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف في الإطلاق
يرشد إلى إرادة الأفراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للإرادة لا مجوزة ويرد عليه حينئذ أن المعاني
إلا ما سبق أن التقدم في الذكر لا يعين إرادة المذكور وإن قرب الاحتمال المذكور في صور الطعن وأما تعيين المتعارف في ذلك فإنك إنه لا (مرجحة)

فيها لفظاً لا من حيث انه احد معانيها فيصح هذا البيع بمعنى عموم الافراد في الجموع وكليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولاً وبمنع الظهور في الجميع ثانياً
وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثاً والقول بان الحمل على الجميع احوط رابعاً اذ قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك
اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد الجميع يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا
ان القول بان الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه
بل لانه يشمل جميع المعاني فتفطن من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازاً **قانون**
في ان اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقه على الاثنين مطلقاً ضعيف ولا فرق
في ذلك بين المكرر لم وضمايرها والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وفعلنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ
لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيده ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات واما رأيت مثل
الالف والنون فالواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد على السدس فاطلق
الاخوة على الاخوين فيما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحط لا الاية سلمنا لكنه بفهم القرينة لا مفردا
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وفيه منع الاختصاص بل يراد المخاطب وفرعون تغليبا مع ان الاستعمال
اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده
ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شأنه عليه السلام فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع
لا في لفظ الجمع فانه بمعنى ضم شيء الى غيره وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة فما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري
اعني الانضمام فالتحقيق انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو ما ذكره بعضهم من مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين
ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهراً في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول
ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذلك فيما كان صادقا على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار او مدخولة لمن
ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار
واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وفيه قال في بعضهم [illegible]
بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا انه في الخصوصية كالنوع كما لا ينافيهما في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز [illegible]
ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون
النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور خارج على الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد فانه
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع

والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع والنفي
يكون ظاهراً في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر
والنهي كالنفي كما ذكرنا فيما والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا يشمل في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة
في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فثلثاً فولدت ذكرين او انثيين فيتخير
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما وان اظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعموم
هذه الجهة كما اخترنا في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض
الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة ففيه العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد
من ابهام اصل الارادة من اعتبار رقبة بمعنى الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل الارادة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه
ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد
من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا ان دل لو وقع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد
منه العموم ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحمل على الافراد الشائعة لانها من موارد الاستعمال
في الاطلاقات والحمل كلام الحكيم على اللغوية محذور ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والاطلاق
كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد وليس ببعيد والظاهر انه لا فرق بين العرض في
النادرة فيقتصر في المطلق حينئذ ويحمل على الافراد الشائعة وتعدد في العمومات الى الافراد الغالبة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة
فتوقف فيه وتحصيل الانفكاك فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال لما كان الحكم على
الطبيعة باعتبار وجودها فيتبع في ايا الوجود الغالب فتأمل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في باب المطلق ان يقيد في حبسه وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلطهم
قائل بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن
توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان
المراد برقبة في قولك اعتق رقبة مثل ما اريد بأسد في قولك ان في الاسد علي وفي الذئب نعامة او رجل مثل رجل جاءني لا ارادة كما اشتهر [illegible]

للالف واللام فيه يرجع لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في منع انصراف
المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لا يترتب على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث
يهجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في الكلام الذي هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرفية واثبات الحقيقة
العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الاصول وجرى اهل الفن وجرى الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت
الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل والبعض الافراد
لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كالعين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة
الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم ما يوجب الشهرة في احد معاني المشترك ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور
الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس كالمجاز المشهور
او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لحصول القدر المتيقن على التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله محل الكلام هو هذا
المعهود الذهني في اللام الا ان يكون اللام اشارة الى احد معاني المشترك اللفظي كما اشرنا الى المجاز نعم الا انه ليس في ذلك
كثيرا فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك ويبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذهني فانه هو **ق نون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة وحمل الجمع المنكر عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قد يراد الجماعات ومنها الجمع ودلالة
على الجميع كالجنس الى دليل ودلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم قال الشيخ
يدل على اي مرتبة من مراتب معلوم المراد حتما ولا دلالة على واحد وفي احتج الشيخ بان اللفظ لو لم يحمل على الكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم
يبين الفرد فعلم عدم ارادة ما فيجب على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج ايضا بانا لو حملناه على الجمع لحملناه
على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاول معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي
الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع انه ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني
اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو وهم بل التحقيق التوقف والا حال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر منصور استعماله على صور
الاولى الاخبار عنه بمثل جاء رجال وله علي دراهم والثانية الحكم عليه بمثل اكرم رجالا والثالثة الامر بايجاده مثل قم ثلث او افعل واراد
جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثة رجالا او علماء او اضيفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه
ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويتوقف الجمع افادة الكثرة وما لم يتبين حال الاخفاء فيعلم ان الافراد

مراد جزما فالذي يستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما صورة الثانية
فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيع فلا بد من معرفة الشيء منها لصيغة خاصة بها او بما تعينها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي
الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع بان يقال لا اجمال
في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالتذكرة في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين الشخص
المبيع كتعيين الرجل فيجاب في المثال المذكور اما الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص المبيع
معلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر انه ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافات بالحكمة بحمل اللفظ
على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فلا وجه للعموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور
لا مطلقا لان ارادة طبيعة بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل فايدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في الجمع المنكر متعلقا واما الصور الثلث الاخر فان
فان اريد منها مثل جاءني رجال في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا
وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل للافراد اذ يحصل الامتثال
بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك
فيما نحن فيه اذ كان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر
لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاول متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين
عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة ففي الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة
عن الزايد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل وذلك في الخارج فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان
اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر
هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فالحمل على العموم او ينتظر الى البيان ان كان له مجال ثم ان
ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة واما فيه فيكون مقتضاها التأبيد اذا لم يكن وقت
حاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل
متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان كان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الزايد
من اقل الافراد فنقول انه بعد اعط زيدا دراهم على ما اخترناه من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة فقط لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة
نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الزايد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب بالحمل على الجميع من حيث انه مجموع معاني المشترك

فيها اللفظ لا من حيث انه واحد معانيه فيسع انه البعيح منه عموم الافراد في الجمع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا
وبمنع اولويته ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك
اللفظ لا يغير المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا اللفظ بعمومه يشمل جميع الافراد وقد يظهر من جميع ما ذكرنا
ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مراتب الجمع ايضا فان حمله على الجمع ليس من جهة انه احد معانيه
بل لانه يشمل جميع المعاني فيتضح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا **قانون**
لا خلاف في ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا ضعيف ولا فرق
في ذلك بين المنكر والمعرف وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ
لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيده ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل
الالف والنون في التثنية والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد على السدس واطلق
الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا لكنه بقرينة الاجماع مجوزا
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وفيه منع الاختصاص بهما لمكان فرعون فتغليب مع ان الاستعمال
اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده
ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه عليه السلام فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع
لا في لفظ الجمع فانه يفيد تضام شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجمع ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري
عند الانضمام فالظاهر انهما ايضا محل النزاع والانسب انه خارج عن محل النزاع ... مع ان بعض مطلق الفهم والالحاق فانه يصدق في الاثنين
ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة فقيل بعضها بالخصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول
ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذلك فيما كان صادقا على القليل والكثير وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار وما من جواز لمن
ولا فرق بين كون الثاني هو لا او لم او ان او غيرها في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار
واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ما ولا المشبهة بليس وقد قال في بعضهم والحق انها ظاهرة
بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي الخصوصية كما توهم كما لا ينافيها في لا عدد بخلاف الثاني فيجوز فيه
ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بتنوين الاثر الوحدة العددية المعينة ويكون
النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور خارج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع

والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والخصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا
بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر
والنهي كالنفي كما ذكرنا فيما ذكرناه والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام الانكاري ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة
في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه لو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فطالق ثلاثا فولدت ذكرين او انثيين فيتنزل
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون على واحد وان ظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من
هذه الجهة كما عرفته في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بانضمام الحكمة في بعض
الموارد او يكون في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للام نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد
من انضمام اصالة البراءة من اعتبار رقبة معينة زائدة على الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه
ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد
من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا ان وقع في معرض الامتنان والوقوف في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد
منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحمل على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال
في الاطلاقات والمتبادر من كلام الحكيم عن اللغوية مجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق
كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين العرف في
النادرة فيتوقف في المطلق تمسكا على الافراد الشايعة ويتوقف في العمومات الا ان الافراد الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة
فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال لما كان الحكم على
الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبيعة متعلقا للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الفرد المنتشر عبارة اخرى عنها وعلله
قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق وانهم قد تمثلوا بمثل اعتق رقبة ويمكن
توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان
المراد برقبة في قوله اعتق رقبة مثلا ماهية ... في قولنا ... اعتق رجلا ... كما اشرنا

ومقتضاه جواز عتق الكفر واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال الحصل بفرد من الماسيما اذا كان بتدريج الحصول
فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه معتقد الامر ولا يعقل امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر
للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا يبقى لها اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة
فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله
اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر
والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام تتقيد بارادة فرد ما منه وهذا
يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومراد من قال في باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة
بالنسبة الى عدم اعتبار قيد الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **قانون** قالوا
ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وهو في المنفي واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين
ويخرج فرد منه عن حكمه الا ان يعتبر منضما الى واحد من فرد الاثنينات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في النكرة
المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اريد
منه العموم الجمعي على الاحتمال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا تفاوت نعم قد يتفاوت
باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فيما لا يشمل
بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس
رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع
احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فلا فرق في وضع تمام ما نقلنا الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي
تنبيه ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقل في التمهيد عن جماعة من المحققين
وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى فيما كان
جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت او محتمل ان يقع على وجوه مختلفة

فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيخرج منه كذا قيد ان الطبيعة
ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود صح

مختلفة واما عندها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بما هو على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم
سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان
كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد فترك الاستفصال
مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى ~~بعض دون بعض فيحمل على العموم~~ الاطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما
علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم
لا يزول يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ولانه الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة
مما لا شك فيه وهو ينافي قولنا لا شك في العلوم الحاصلة لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال
بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة
عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول ودون هذا الشك انما حصل من جهة
هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام
لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك
مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين في عام الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول
يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان العلة نفس الشك والوهم فان الشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني
وعلى اي التقديرين انما نشأ عن شيء يقيني فان بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء
ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من جهة
استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما
نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم ان في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثاني فهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم
ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال
وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام
يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا عن يد المسلم بحجة بينة او لم
يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في واقعة مخصوصة مع احتمال
وقوعها على كيفيات مختلفة لم يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم